عدد خاص

عالم الفكر

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

المجلد السادس والعشرون - العددان الثالث والرابع - يناير / مارس - أبريل / يونيو ١٩٩٨

الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف

(ندوة بحثية)

- الاتجاه السلفي
- السلفية، حدودها وتحولاتها
- أزمة الفكر الليبرالي العربي
- العربي بين اسمه وحقيقته، أو نقد العقل الوحدوي
- اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل
- النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع
- المواقف الفكرية نحو التحولات الاقتصادية الاجتماعية
- فكر الوصاية ووصاية الفكر، إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر
- الفكر العربي بين النظرية والتطبيق
- الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن
- أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين

عالم الفكر

مجلة دورية مُحَكَّمة تصدر أربع مرات في السنة

المجلد السادس والعشرون - العددان الثالث والرابع - يناير / مارس - أبريل / يونيو ١٩٩٨

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

عالم الفكر

تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - دولة الكويت

مجلة فكرية محكمة،تهتم بنشر الدراسات والبحوث المتسمة بالأصالة النظرية والإسهام النقدي في مجالات الفكر المختلفة.

قواعد النشر بالمجلة:

ترحب المجلة بمشاركة الكتاب المتخصصين وتقبل للنشر الدراسات ـ والبحوث المتعمقة وفقا للقواعد التالية:

١ ـ أن يكون البحث مبتكرا أصيلا ولم يسبق نشره.

٢ ـ أن يتبع البحث الأصول العلمية المتعارف عليها وبخاصة فيما يتعلق بالتوثيق والمصادر مع إلحاق كشف المصادر والمراجع في نهاية البحث وتزويده بالصور والخرائط والرسوم اللازمة.

٣ ـ يتراوح طول البحث أو الدراسة مابين ١٢,٠٠٠ ألف كلمة و ١٦,٠٠٠ ألف كلمة.

٤ ـ تقبل المواد المقدمة للنشر من نسختين على الآلة الطابعة ولا ترد الأصول إلى أصحابها سواء نشرت أو لم تنشر.

٥ ـ تخضع المواد المقدمة للنشر للتحكيم العلمي على نحو سري.

٦ ـ البحوث والدراسات التي يقترح المحكمون إجراء تعديلات أو إضافات إليها تعاد إلى أصحابها لإجراء التعديلات المطلوبة قبل نشرها.

٧ ـ تقدم المجلة مكافأة مالية عن البحوث والدراسات التي تقبل للنشر، وذلك وفقا لقواعد المكافآت الخاصة بالمجلة.

● *الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء أصحابها وحدهم.*

ترسل البحوث والدراسات باسم: الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص.ب: ٢٣٩٩٦ الصفاة ١٣١٠٠ الكويت ـ فاكس: ٢٤٣١٢٢٩.

المحتويــات

الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف

المحور الأول
اتجاهات الخطاب العربي المعاصر، تقييم نقدي

الاتجاه السلفي
الباحث : د.حيدر ابراهيم
المعقب : د.اسماعيل الشطي

السلفية، حدودها وتحولاتها
الباحث : د.فهمي جدعان
المعقب : د.رضوان السيد

أزمة الفكر الليبرالي العربي
الباحث : د.علي الدين هلال
المعقب : د.عبدالخالق عبدالله

العربي بين اسمه وحقيقته، أو نقد العقد الوحدوي
الباحث : على حرب
المعقب : د.عبدالمالك التميمي

اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل
الباحث : شوقي جلال
المعقب : أحمد الديين

المحور الثاني
إشكاليات الفكر العربي المعاصر، رؤية تقييمية

النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع
الباحث : د.محمد جابر الأنصاري
المعقب : د. ناصيف نصار

المواقف الفكرية نحو التحولات الاقتصادية الاجتماعية في العالم العربي
الباحث : د.محمد السيد سعيد
المعقب : د.باقر النجار

فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر
الباحث : د.تركي الحمد
المعقب : د.فؤاد زكريا

الفكر العربي بين النظرية والتطبيق
الباحث : محمود أمين العالم
المعقب : إياد مدني

المحور الثالث
استشراف المستقبل

الفكر العربي والزمن: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن ؟
الباحث : السيد يسين
المعقب : د.جابر عصفور

أبـــرز معالم الجـــدة في نهايـــة القرن العشرين
الباحث : د.اسماعيل صبري عبدالله
المعقب : د.رمزي زكي

تمهيد

ضمن صفحات هذا العدد المزدوج (العددان الثالث والرابع من المجلد السادس والعشرين) نقدم لقراء «عالم الفكر» أبحاث ومناقشات ندوة «الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف» التي نظمها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في إطار «مهرجان القرين الثقافي الرابع - نوفمبر/ديسمبر١٩٩٧» بمناسبة مرور ربع قرن على صدور مجلة عالم الفكر.

وإذا كانت هذه الندوة قد أتت في إطار الاحتفال بمرور خمسة وعشرين عاماً على صدور مجلة عالم الفكر، تتويجا لعطائها الفكري والثقافي الرفيع عبر مائة عدد واكبت خلالها أحداث العصر الفكرية والثقافية، وبخاصة واقع الفكر العربي، وأسهمت بجدية متصلة في تعزيز التحقق الإبداعي للفكر العربي المعاصر، فإنها تكتسب أهمية خاصة في هذه الفترة الفاصلة التي تجد الثقافة العربية نفسها محاصرة فيها بين تحديات نهضة منشودة تلحقنا بركب العصر، وواقع مثقل بالاخفاق وإعادة إنتاج البدايات، ومن ثم تحتاج - وأكثر من أي وقت مضى - إلى تآزر الجهد الإبداعي لعناصرها الفاعلة في مختلف أرجاء عالمنا العربي، من أجل تجديد خلاق لمنطلقاتها وأولوياتها، وتوصيف أشمل وأكثر عينية لإشكالياتها وتطلعاتها.

والواقع أن وجه الأهمية الأبرز الذي تكتسبه هذه الندوة إنما يتمثل في أنها تجسد - عبر دراسات ومداخلات تلك النخبة الممتازة من مفكري العالم العربي ومثقفيه - إحدى لحظات هذا التآزر للجهد الإبداعي العربي على صعيد الفكر،

من أجل اقتراب أوثق وأكثر فعالية من أسئلة الحاضر وتحدياته، واستشراف مبدع لإمكانات المستقبل وضروراته.

كذلك اكتسب موضوع الندوة والقضايا التي تناقشها اهمية خاصة من حيث كونها محاولة لتفعيل الواقع عبر تفعيل الفكر لذاته، من خلال نقاش نظري جاد وبحث متعمق في منطلقات الاتجاهات الرئيسية لهذا الفكر خلال نصف القرن المنصرم، وإنجازاتها وأوجه إخفاقها، وموقع كل منها وأثره في الحياة الثقافية والعربية المعاصرة، والآفاق المستقبلية لأطروحاته.. ومن خلال دراسة إشكاليات الفكر العربي والمعوقات التي تعترض طريق ازدهاره، واستشراف آفاق تطور هذا الفكر ومتطلبات تقدمه إلى موقع فاعل ومكانة مؤثرة في ساحة الفكر العالمي المعاصر.

لقد كانت كل تلك الاعتبارات ماثلة في الذهن حين فكرنا في هيئة تحرير مجلة «عالم الفكر» في أن يأتي الاحتفال بالعيد الفضي للمجلة في صورة ندوة فكرية يجتمع فيها ممثلون بارزون لمختلف التيارات والاجتهادات الفكرية في العالم العربي من أجل مناقشة وتقييم حصاد الفكر العربي المعاصر في نصف قرن، واستشراف آفاقه المستقبلية على مشارف القرن الجديد. وشكلت بالفعل، منذ أكتوبر من العام قبل الماضي، لجنة لإعداد أعمال هذه الندوة، وتحديد محاورها، وموضوعات أبحاثها، وترشيح المشاركين فيها. وعبر اجتماعات ودراسات تحضيرية استغرقت شهورا عدة، أنهت اللجنة أعمالها في تنظيم هذه الندوة لتأتي على هذه الصورة التي يعيشها معنا اليوم القارىء العربي الكريم.

لقد ضمت الندوة جمعا كريما من أصحاب الرؤى الفكرية المختلفة في اجتهاداتها والمتماثلة في تجردها وتفاعلها المتسامي مع الفكر المخالف وتحاورها الواثق والمنصف مع الآخر. ومن ثم فقد انطوت الدراسات الممتازة التي قدمت لهذا الملتقى الفكري العربي الكبير، والحوارات المثمرة التي شهدتها جلساته، على أهمية خاصة وقيمة رفيعة، لاتصالها من ناحية بأهم عناصر

وحدة الأمة، ونعني به الفكر والثقافة، ولأنها مثلت من ناحية أخرى إضافة وتعميقا للإنجاز الفكري في ساحتنا العربية، وإغناء لمسيرة الفكر العربي نحو الإبداع والتجدد.

ومن هنا فإننا نأمل أن تسهم مناقشاتها الرفيعة في تعميق الحوار بين مثقفي عالمنا العربي ومفكريه حول مجمل تلك القضايا التي تهمنا جميعاً، والتي يتوقف على المعالجة الواعية لمضامينها وتداعياتها الكثير فيما يتعلق بمستقبل ثقافتنا.

وإننا نتمنى، ونحن نقدم لقرائنا في كل أرجاء عالمنا العربي أبحاث هذه الندوة ومداخلاتها، أن تتسع واحات الحرية والديمقراطية في مجتمعاتنا العربية، من أجل إسهام أرحب وأكثر عافية وامتلاء لمفكريها ومثقفيها في تعزيز مسيرة شعوبها نحو مزيد من الاستنارة والإبداع والتقدم.

رئيس التحرير

تنويه

في مقال «جواد سليم، الحاضر الغائب » للأستاذة مي مظفر، المنشور في العدد الماضي « الثاني من المجلد السادس والعشرون » ، ورد خطأ غير مقصود في التعريف بكاتبة المقال (ص ١٤٧ من العدد المذكور) إذ ذُكر أنها«مستشار فني ـ دار الآثار الإسلامية ـ وزارة الإعلام الكويتية»، والصحيح أن الأستاذة مي مظفر **تعمل في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية(مؤسسة آل البيت) عمان ـ المملكة الأردنية الهاشمية**. لذا لزم التنويه.

المحور الأول

اتجاهات الخطاب العربي المعاصر، تقييم نقدي

- الاتجاه السلفي
- السلفية، حدودها وتحولاتها
- أزمة الفكر الليبرالي العربي
- العربي بين اسمه وحقيقته، أو نقد العقد الوحدوي
- اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل

الاتجاه السلفي

د. حيدر إبراهيم علي*

تمهيد

يواجه الباحث في تاريخ الأفكار أو سوسيولوجية الفكر، مشكلة تحديد المفاهيم بصورة حادة وملحة باعتبار أن المفاهيم هي المكونات الأكثر تجريداً التي يقوم عليها أي بناء فكري. وهذا ما يشكل في النهاية التيارات أو الأيديولوجيات أو الحركات الفكرية. ولب المشكلة هو أن المفاهيم تتسم بكونها عرضة لتغيرات في الدلالة والمعنى تفرضها ظروف المكان والزمان، وتخضع بالتالي لنسبية شاسعة ترهق الباحث الذي يحاول الوصول إلى مفاهيم محددة ودقيقة يسترشد بها، وتساعده في الوضوح والإفصاح والتعيين. وفي السياق الحالي لهذا البحث، فالقصد من التدقيق المفاهيمي هو تحديد ومتابعة الاتجاهات والحركات التي يمكن أن تندرج تحت مفهوم سلفية. إذ نلاحظ، على سبيل المثال، أن المصطلح في بعض البلدان العربية يتسع ويمتد تاريخياً ليكون جزءاً هاماً من تراث الحركة الوطنية ومقاومة الاستعمار. وفي بلد آخر يضيق، ولكن يصبح أكثر تأثيراً ويكاد يمثل الأيديولوجية السائدة لدى السلطة الحاكمة. شمل المصطلح في السنوات الأخيرة تيارات واتجاهات معاصرة زمنياً يضمها الإسلام السياسي، أو ما يسمى بالصحوة الإسلامية عند البعض، والأصولية عند آخرين.

* مدير مركز الدراسات السودانية بالقاهرة .

ورغم أن مصطلح السلفية لايتداول كثيرا في الوقت الراهن، إلا أن كثيراً من الاتجاهات والتيارات ذات الميول الدينية، تظهر نسبها الفكري الواضح حسب المضمون الأساسي للمفهوم والذي يشير إلى عودة ما إلى تراث السابقين باعتباره مرجع وقاعدة أي تفكير حاضر أو معاصر. لذلك يكاد أي فكر ديني أو فكر يستنجد بالدين أن يكون اتجاهاً سلفيا، قد يختلف في درجة سلفيته ولكن ليس في نوعيتها أو كيفيتها، لأن الدين يأتي كاملاً ويسكن الماضي، لذلك يتم استدعاؤه بالرجوع إلى الماضي أو السلف. ورغم ما ضويته إلا أنه تفكير مثالي أو يوتوبي لا يوجد في المستقبل، وهذا وضع معكوس، ولكن يبدو أكثر تماسكاً في يقينيته لدى المؤمنين به بدعوى أنه قد تم سابقاً تجريب و تطبيق هذا المثال الفكري. لذلك تسعى أي سلفية لحل تناقضها الشامل - كونها لا تاريخية، بالركون أكثر إلى الوثوقية والآراء المطلقة والنهائية، وفي نفس الوقت تزداد السلفية بتجلياتها المختلفة اغتراباً في التاريخ رغم ادعائها الأصالة. فكما يعتبر نقل نموذج من مكان مختلف نوعاً من الاغتراب والتقليد وعدم الأصالة، ينسحب نفس الحكم على نقل نموذج من زمان أو تاريخ آخر، وفي هذه الحالة تلجأ السلفية إلى التوفيقية وتمزج عناصر مختلفة مما يصعّب عملية التصنيف إذ تبدو السلفية وكأنها لا تنتمي إلى الماضي تماماً. وهذا الأمر واضح عند بحث بعض الحركات الدينية في الوقت الحاضر، أو معالجة مجالات علمية مثل إسلامية المعرفة.

وتقود النقطة الأخيرة إلى فرضية البحث الحالي الأساسية وهي أن السلفية كانت باستمرار حركة تحديثية أو تجديدية بأدوات ورؤى ومناهج تقليدية. فقد اكتسبت اسم «الإصلاح» و«التجديد» و«البعث» وهذه المعاني توحي بالتجاوز والجدة. فالسلفية ليست مجرد تحف أو عاديات معرفية كما يظن الكثيرون، حتى ان المفهوم يبدو أحياناً قدحياً وتنقيصياً في بعض الاستعمالات. ويمكن أن تسمى عملية التجديد والبعث بالعودة إلى الماضي: «الحداثة المعكوسة» إذ يجتهد السلفيون في اللحاق بالعصر، وأن يكونوا جزءاً من عملية الحداثة والعولمة دون التخلي عن رؤية للعالم مستمدة بكاملها من الماضي. فالسلفية محاولة تكيف ولكن ارتكازها على الدين يتطلب تحديد العلاقة بين الوحي والمطلق من جهة، وبين البشري الزمني والنسبي من جهة أخرى. لذلك طرح السؤال حول التكيف: هل هي أسلمة الحداثة أم تحديث الأسلمة أم الاثنين معاً وفقاً لكل ظرف؟

تقوم هذه الورقة على تساؤل محوري متشعب: أين موقع السلفيات وسط هذه التحولات السريعة والكثيفة؟ وكيف ستواجه بداية قرن شهد القرن السابق له مستجدات ومتغيرات تساوي ما عرفته البشرية منذ فجر التاريخ؟ فالقرن الحادي والعشرون سيمثل قمة في النضج الإنساني على الأقل في مستوى التكنولوجيا والعلم والعقلانية والتنظيم. فهل ستظل السلفيات تصر على انها تملك التقدم الروحي بلا إنجازات مادية؟ وهل السلفيات قادرة على أن تساهم روحياً وخلقياً

في حضارة تتهمها بالمادية الخاوية؟ وهل يمكن أصلاً الفصل بين الروحي والمادي بحيث يتقدم الإنسان مادياً «بلا روح»؟ وهل تبقى الروح فوق المادة؟ هذه تحديات حقيقية تواجه السلفيات وتنتظر الاستجابة الصحيحة.

لماذا السلفية ؟

يحاول الفكر السلفي بمختلف اتجاهاته وتياراته، التعبير عن موقف الدين كنصوص أو نص مقدس من الواقع وتحولات التاريخ والحياة. فالسلفية في الأساس فكر أزمة بسبب محاولة التوفيق بين المثال والواقع، وبين تأكيد الذات ومواجهة الآخر، وبين الزمني (النسبي) وبين الأزلي (المطلق). فهي محاولة للتكيف، ولكن في نفس الوقت ترتكز على فرضية تعاليها - بسبب امتلاكها حقيقة كاملة ونهائية - على تقلبات الحياة والمجتمع التي تقتضي التراجعات والتنازلات. ويطرح غيرتز Geertz ما يعتبره السؤال المهم الذي يواجه الاجتماعي أو الانثروبولوجي حين يواجه حالة احتكاك العقيدة والواقع، كيف يسلك أصحاب الحساسية الدينية عندما تبدأ عقيدتهم في التآكل وتضعف التقاليد؟ يرد: بأنهم قد يفقدون الحساسية، أو تحويلها إلى حمى أيديولوجية، أو يتبنون عقيدة مستوردة، أو التحول بقلق إلى دواخلهم، أو يتمسكون أكثر بالتقاليد البالية، أو يحاولون تفعيل هذه التقاليد بطريقة أخرى، أو يقسمون أنفسهم إلى نصفين: واحد مادياً في الحاضر وآخر روحياً في الماضي، أو التعبير عن تدينهم في شكل علماني. ويفشل قليلون في رؤية عالمهم وهو ينهار أو يتحرك.[1] وتشتمل السلفية على عناصر من أغلب هذه المواقف بالذات الرجوع إلى التقاليد ومحاولة إحيائها، وهذا قد يقسم الإنسان بين عالمين.

ونلاحظ أن هذا الوضع المعقد والصعب رغم أنه ينطبق على الأديان والعقائد عموماً، ولكنه أشد بروزاً وحدة في الإسلام لأسباب عديدة منها سبب ذاتي يتعلق بجوهر الدين نفسه. فالإسلام يقدمه المؤمنون كدين كامل حسب الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي» (المائدة:٣) ومحمد (ص) هو «رسول الله وخاتم النبيين». (الأحزاب: ٤٠) والإسلام دين شامل، لذلك لا يجد المؤمن الحقيقي إجابات قاطعة لأسئلة الواقع المتجدد إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة: «ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة». (الأنعام: ٣٨) فالإسلام حوار مستمر بين النص الديني والحياة الواقعية، أو جدل دائم بين ثابت أزلي وبين متغير متجدد. ويسم التاريخ الإسلامي بأكمله - بعد وفاة الرسول الكريم وفترة التدشين - توتر بقصد التعايش بين الحالين: الثبات والتحول. ومن هنا جاءت فكرة التجديد أو المجدد الذي يأتي على رأس كل مئة عام: «سيبعث الله رأس كل مئة عام من يجدد لهذه الأمة دينها». أو الحديث الخاص بغربة الإسلام: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدأ.. فطوبى للغرباء! قالوا من الغرباء يا رسول

الله؟ قال: الذين يحيون سنتي بعد اندثارها». فالإسلام لديه قدرة هائلة للانبعاث من جديد لمواجهة التحديات والأزمات. وذلك لأن النص في الإسلام يمتلك سلطة شاملة في فهم العالم وتفسيره. فالقرآن والحديث يوجهان الإنسان ويعالجان كثيراً من التفاصيل الدقيقة. والإسلام أكثر عملية من أديان أخرى ذات طابع تأملي، ونلاحظ ذلك من أسباب نزول الآيات القرآنية، كما أن الأحاديث تحمل غالباً إجابات على تساؤلات ومشكلات يومية.

يعتقد بعض الباحثين أن ظهور السلفية أو العودة إلى الماضي مرتبط بحقيقة أن المسلمين يواجهون أزمات دورية متكررة. وهذا تطور عادي ناتج عن التحولات التي يمر بها أي مجتمع بشري يعيش في التاريخ أو الزمن بتقلباته، أي سنن الكون. وتظهر حركات هدفها تمكين الإسلام من مواجهة الأزمات والتحديات، وترى هذه الحركات أن الأزمة أصلاً سببها البعد عن أصول ومنابع الدين الأولى، لذلك يكون الحل بتقريب المسلمين إلى تلك المصادر. ورغم أي اختلافات يلتقون في الدعوة إلى تحكيم القرآن والسنة، كما فعل أسلافنا ونجحوا في المواجهة. ويرى باحثون وجود علاقة سببية بين التأزم الروحي و السياسي – الاجتماعي، وبين صعود حركات وتيارات العودة للأصول بتسميات مختلفة مثل الصحوة، البعث، التجديد، الإصلاح، اليقظة، النهضة. ويقدم (ديكمجيان) خريطة تاريخية تبين علاقة الأزمة والانحطاط والتدهور بظهور مصلحين أفراد أو حركات، ويتم ذلك في شكل دورات تاريخية تكاد تكون منتظمة. فقد صاحب تدهور الدولة الأموية ظهور عمر بن عبدالعزيز وأبي حنيفة ومالك وأخيراً الثورة الشيعية والعباسية (سقوط الدولة ٧٥٠) وتعرضت الدولة العباسية أثناء ضعفها لنفس المواقف: ابن حنبل، الشافعي، البعث الإسماعيلي – الشيعي مثل القرامطة، عبيدالله المهدي (٩٠٩)، وسقوط الأمويين في الأندلس تبعه إسهام ابن حزم. تدهور الفاطميين صاحبه ظهور صلاح الدين (٧١–١١٨٧). وقبل سقوط العباسيين برز النووي (توفي ١٢٧٧) وابن تيمية وابن القيم وابن كثير. وخلال فترات الفوضى وغزوات المغول والأتراك كان البعث الشيعي. وفي خلال التدهور العثماني ظهرت الوهابية والسنوسية والمهدية والسلفية. أما نتاج بيئة الأزمة الحالية في المجتمعات الإسلامية فقد كان قيام حركة الإخوان المسلمين في مصر ثم انتشارها في الأقطار العربية الأخرى، واندلاع الثورة الإيرانية والحركات الإسلامية المختلفة في المغرب العربي والسودان والخليج.(٢)

يشتمل التحليل السابق على حركات و تيارات ومواقف متباينة، وهذا يتطلب تحديد ماذا تعني السلفية في مثل هذه السياقات والأوضاع؟ بعيداً عن الفهم التقليدي للسلفية باعتبارها اتباع طريق السلف أو منهج الاقتداء بالسلف أي جيل الرسول والصحابة والتابعين الأوائل، في أسلوب

العقيدة والحياة، كما يشير إلى الحركة التي أسسها أحمد بن حنبل وابن تيمية[٣]. نلاحظ أن السلفيين والقريبين منهم لا يفسرون السلفية زمنياً، ولكن باعتبارها حالة وطريقة تفكير موجودة في كل مراحل التاريخ، يقول أحد الكتاب:

«إنما تهدف كل نهضة حاضرة أو ماضية أو مستقبلية أن تخلص الأمة من (البلة) وأتباعهم، ومن البلاهة والضلالة، وأن تحرر العقول والنفوس، وتطلق طاقات الإنسان في الفكر الرشيد الإيجابي والعمل الصالح البناء.. فلا غرو أن تكون الدعوة السلفية في كل عصر هي أمل الشفاء من الأسقام والأوهام، والسبيل لتحطيم القيود والأغلال، والنهوض والمسير قدماً نحو الأمام: الرجوع إلى الكتاب والسنة والاهتداء بسلف الأمة هو ضمان المسير إلى مستقبل أفضل.. وهكذا تكون السلفية دعوة معاصرة دائماً».[٤]

ويرى الكاتب نفسه أن: «دعوة الاقتداء بالسلف دعوة متجددة دوماً، وهي على ذلك دعوة ملائمة لعصرنا ولكل عصر، لأنها تربط المؤمنين بالينابيع الصافية وتسقط عنهم رواسب القرون من ابتداع البشر» ويضيف بأنها متجددة بسبب التحرير الفكري والنفسي والفردي والجماعي الذي تحققه للبشر.[٥] فالتاريخ والزمن يخضعان لمنطق مختلف، قد يفقدان التسلسل وبالتالي قد تضيع فكرة التقدم بسبب تراكم الخبرات البشرية. ويعتمد ذلك على كيفية تحديد التقدم أصلاً، وهنا يستخدم السلفيون العقيدة كمقياس لدرجات الرقي، أي حسب قوة ونقاء هذه العقيدة، أو ما يسميه البعض ترشيد الفهم العقدي، والذي يعني: «أن يحصل للمسلم تصور لمفهوم العقيدة مطابق قدر الطاقة الإنسانية لما هي عليه في حقيقتها التي جاءت عليها في الوحي، خالصة من أي زيادة أو نقصان أو تغيير أو اضطراب. ويشمل هذا الترشيد ثلاثة عناصر أساسية: ترشيد مصادر الفهم وترشيد المدلول العام للعقيدة وترشيد المفردات العقدية».[٦]

يدرك السلفيون صعوبة التعامل مع العقيدة بشكلها الخام. فالعقيدة التي تفسر وتوجه التغيير، قد يمسها هي نفسها التغيير، ولكن ليس على مستوى المضمون الذي يظل بالتأكيد ثابتاً وأزلياً حسب رأيهم. لذلك تعني العودة إلى السلف الوصول إلى نظرية أو رؤية متكاملة وشاملة تكون مكتفية ذاتيا، ولا تحتاج إلى التقليد أو الافتتان بالآخر، وخاصة المذاهب الغربية الحديثة. يقول الشيخ محمد المبارك: «وقد اشتدت الحاجة في العصر الحاضر إلى العودة إلى طريق السلف من جمع جزئيات الإسلام في كليات وربط الأحكام بالمقاصد والأهداف وتصنيفها بعد جمعها في أبواب تجمع المتجانسات. وقد كان هذا النوع من الفهم الشامل الجامع للجزئيات المدرك للمقاصد والأهداف ظاهراً ـ صراحة أو ضمناً ـ لدى علماء الصحابة في أقوالهم وتصرفاتهم».[٧] ويركز منظرو السلفية المحدثة على ضرورة النظرة الكلية رغم أن واقع السلفيين والأصوليين يختلف كثيراً

إذ يهتمون بجزئيات في السلوك والمظهر ويعتبرونها رموزاً كافية لتأكيد العودة إلى الأصول والاسترشاد بالسلف. يكتب أحد السلفيين المعاصرين: «العودة إلى السنة لا تعني الالتزام ببعض الجزئيات. انها تعني الانغماس في صناعة التقدم الإنساني وفق الصياغة المتوازنة والايجابية التي قدمها الرسول وصحابته. بحيث نجح هذا الجيل في أن يستجيب الاستجابة المثلى للتحديات التي واجهته عندما فتح الله له فارس والروم».[٨]

وتحاول السلفية الإجابة على سؤال حول الموقف من التجديد أو الإصلاح، أي ما الذي يتجدد؟ يرى السلفيون أن حضارة المسلمين قامت كلها على أعمدة العقيدة، يقول أحد الكتاب: «فما تحقق من تقدم عمراني وازدهار معماري ومؤسسات ذات كيان إنساني كان صدى للعقيدة الإسلامية بجوانبها المتعددة» لذلك تظل العقيدة ثابتة ويقترب الواقع من نموذج العقيدة، وحاولت الحركات الإسلامية إخضاع الحياة لمثال العقيدة: «إننا في حاجة إلى تعديل طرق حياتنا لكي ترتقي إلى المستوى الإسلامي الذي كان عليه السلف بعقيدته ونظمه في الاجتماع والاقتصاد والسياسة والشئون التعليمية والتربوية والثقافية، فضلاً عن تحقيق القيم الأخلاقية على مستوى الأفراد والمجتمعات، وهذا أمر متاح لأن المقومات التي شكلت ذلك كله في تاريخ حضارتنا مازالت باقية حية[٩] وهي كتاب الله والسنة. والمطلوب هو إبقاء العقيدة بعيداً عن الذوبان والتأثر بالآخر. ولكن هذا لا يحول دون الإفادة من منتجات الغرب العلمية التقنية، أي في أخلاقهم العلمية، وضرورة البعد عن التقليد العقدي والثقافي والأيديولوجي، والمثل والقيم والأخلاق. والأهم من ذلك عدم التأثر بالنظرة الفلسفية للإنسان: أصولاً ونشأة ومصيراً ونهاية».[١٠]

ويمكن تتبع رؤية وفلسفة السلفية من الملاحظة الأخيرة، فمن الواضح أننا أمام حركة إسلامية تطهرية (Puritan) ذات رؤية للعالم (World View) أو (Weltanschung) ثابتة وكاملة غير تاريخية، لذلك اسم السلفية لايعني عدم حداثتها حسب منطقها الخاص ونظرتها المحددة. فهي تحاول تأسيس مجتمع مثالي أنجز تاريخياً في مجتمع حديث، ونشارك «زبيدة» رأيه القائل بأن الحركات الأصولية والسلفية هي حركات حديثة، لأنها تعمل على إعادة أساسيات أو أصول نظام مثالي في مجتمع حديث، وفقاً لمواقف سياسية وأيديولوجية نجمت عن علاقة مع قضايا وخطابات معاصرة وراهنة.[١١] ولكن مأزق الفكر السلفي البيّن هو محاولة الاحتفاظ بالثبات والحركة سوياً في التعامل مع الظواهر، لذلك يلجأ السلفيون إلى انتقائية إرادوية يظنونها ممكنة وسهلة. فالتكيف مع التكنولوجيا ممكن، ولكن لابد من إبعاد أنماط السلوك والتفكير الذي قد يصاحبها. فهذا الفكر الأداتي (Instrumentalist) يعتقد بمبدأ ثبات الطبيعة الإنسانية حتى لو تغيرت الاختراعات والماديات، لذلك فالقوانين، أي الشريعة التي تحكم هذه الطبيعة ثابتة. فالأصل في أي فكر ديني هو الثبات والوحدة، ومن ثم نفهم لماذا تسمي السلفية نفسها حركة توحيد أو أهل التوحيد كما يقول

الوهابيون، أو لماذا يدعو قطب والإسلامويون المعاصرون للعبودية التامة لله مقابل عبودية – متصورة – للعباد. فالأساس هو الثبات وعدم التغير، ولكن كما ذكرنا كثيراً، العالم يتحرك ويتبدل سريعاً خاصة في القرون السابقة. وتطلب السلفية العودة إلى الذات لاستيعاب التحولات الخارجية، وتبدأ معركة الذات والآخر، الداخل والخارج.

قد يكون مدخل تأكيد الهوية أو البحث عن الذات، هو الأفضل في فهم الفكر السلفي. لذلك يتكرر الحديث عن الغزو الفكري أو الذوبان في الآخر، وبالتالي يعيش السلفيون والأصوليون هاجس تأثير الحضارة الغربية وخطرها على الإسلام. وتقوم السلفية بتقديم النموذج «النقي» الذي تواجه به فساد الحضارة الغربية. وهذا النموذج متصور ومصنوع لم يوجد في الواقع، وأي نموذج مثالي لابد أن يكون ثابتاً وكاملاً وخالداً. وهذا لايعني بالضرورة أن النموذج ضد التطور أو مغلقاً تماماً، لكن التطور لايتم من خلال توازن وتطورية المثال، وليس بالإلغاء أو الاستبدال. وفي العالم الثابت غير القابل للتغيير الشامل يمكن العودة للأصول أو السلف.[١٢] ويرى السلفيون أن الحقيقة منزلة كاملة موحدة ومتسقة خالية من أي تشويش. وتحتاج هذه الحقيقة لحماية تضمن عدم ذوبانها في التاريخي أو الزمني، لذلك ما قد نسميه التطرف هو فعل وظيفته اختبار المؤمن الحقيقي من المزيف. كذلك مانويه تقسيم العالم إلى الحدود تجاه الآخر بتصفية وإضفاء الصفات أو أسطرته (Mythologize) أحياناً بالمبالغة في توصيف سلبياته،[١٣] ومن الخطأ الظن بأن السلفية فكر تعادلي أو توازني بين الأصول (الكتاب والسنة) وبين الواقع والتاريخ. فهي لاتعتبر الإنسان مصدر الحقيقة أو المعرفة، لأن الحقيقة مطلقة والإنسان نسبي.

السلفية : التاريخ والتنوع

يمكن إدراج الاتجاهات ذات مسميات مثل السلفية، الإصلاحية، الأصولية، الصحوة الإسلامية، التجديدية الإسلامية تحت مصطلح واحد بسبب اتخاذها للسلف مرجعية وحيدة لقربه من الأصول والأساسيات التي تكون الدين الصحيح والحي. فالسلفية – كما ذكرنا – ليست حركة للتقوقع في ماضٍ يستحيل استعادته، فهي ضحية للتحديث والتغير الاجتماعي. لذلك تحاول أن تخرج من معركتها بأقل الخسائر في التنازل عما تعتبره ثوابت. وقد اعتبر هذا البحث كل الحركات التي رجعت للإسلام في مواجهتها للانحطاط الداخلي والخطر الخارجي، اتجاهات سلفية. ونؤرخ للسلفية حسب موضوعات الاهتمام وليس التسلسل التاريخي إلا ما يمليه التفسير أو التطور المرحلي. فالسلفيات – إن صح التعبير – حركات دفاع عن الإسلام، تلتقي حول هذا الهدف وتختلف حول الآليات والوسائل. ونلاحظ أنه رغم أي تعقيد وتركيبية في التحليل واقتراح الحلول، يبقى الجوهر واحداً أي الإيمان بعقيدة الإسلام الأولى. وهناك صعوبات واضحة في

تصنيف الاتجاهات مع الاتفاق حول المصدر والمرجعية، وقد يكون بسبب هذا الاتفاق نفسه. إذ ينسب الكثيرون أنفسهم للسلفية أو الأصولية أو التمامية (integrism) ولكن ضمن اجتهادات تخلق فواصل - تضيق وتتسع - بين المدارس المختلفة.

تبنى الباحثون في تاريخ وتطور الفكر العربي - الإسلامي معايير معينة لإقامة حدود بين التيارات والاتجاهات المختلفة، ولكن في كثير من الأحيان ظلت هذه الحدود وهمية مثل خط الاستواء. وذلك بسبب التداخل الناتج عن تنوع وتطور آراء المفكر الواحد أو مجموعة المفكرين المصنفين. وقد لجأ بعض الباحثين إلى تقسيمات أقرب إلى وضع ملصقات على بضائع، بمعنى أنها لا تعبر حقيقة عن مضمون التيار أو المدرسة الفكرية. فقد صار من المألوف أن نجد تسميات مثل إسلامي وعلماني وتنويري أو أصولي تطلق على تيارات وحركات دون مبررات مقنعة. لذلك نعتمد في تصنيف الفكر الإسلامي على وجود فكرة أساسية كبرى تحكم الاتجاه أو التيار، ويختارها كمرجعية. وقد يبدو إطار اتجاه السلفية واسعاً ولكنه يجنب التعسف في تقطيع أوصال المدارس والتيارات. فقد اعتبرنا أن الفكر الديني يحمل بالضرورة بذرة السلفية بمعنى اعتماده على نص مقدس اكتمل في الماضي ولا يمثل صيرورة تتكون تاريخياً. وما نسميه إصلاحاً أو تجديداً أو بعثا لايطال الأساسيات أو الأصول (Fundamentals) ويقتصر على طارئات الزمن من أحداث وتحولات.

حاول منير شفيق في دراسة للفكر الإسلامي المعاصر أن يضع اتجاهات الفكر الاسلامي في فئتين: الأول «اتجاه ارتكز إلى الإسلام عقيدة ومنهجاً ونظاماً وشريعة، واعتمد الأصول الإسلامية أسساً ومعايير في معالجة مختلف جوانب الحياة. واتخذ موقفاً حازماً في مواجهة حضارة الغرب، ورفض محاولات التوفيق والخلط بين الإسلام وبينها. ساعياً إلى اعتماد الأصالة الإسلامية في الاجتهاد والتجديد في مواجهة قضايا العصر وتحدياته».[١٤] والثاني «اتجاه الفكر الإسلامي ذو الجذور الأصولية، ولكنه حاول التوفيق مع عدد من الجوانب الفكرية والحضارية الغربية وحاول الانفتاح عليها أو الالتفاف حولها وإعطاءها مرادفات إسلامية»[١٥] ويتردد في هذا التقسيم، إذ يرى أن بعض من يدرجون في الاتجاه الأخير يمكن ضمهم إلى الاتجاه الأول إذ يظهرون في كثير من الأحيان مواقف متشددة بضرورة التمسك بالإسلام وإدانة الحضارة الغربية. ويقر بصعوبة تبرير هذا التقسيم ولكن يتجنب الصعوبة، حين يميل إلى فرضية إمكانية اعتبار الاتجاه العريض الواحد يشتمل على مدارس كثيرة. ويعتقد أنه من المهم أن نصنف حسب الموقف من دور الدين في المجتمع والحياة. وكأنه يريد القول بتقسيم الفكر الإسلامي إلى أصولي وعلماني، حيث يتفق مع رأي محمد فتحي عثمان بأن التمييز بين الاتجاهين من جانب والاتجاه: «أصحاب العقلية المجددة التي تظل تسحب الدين شيئاً فشيئاً من فسحة الحياة، وتتنكر للنظام

القانوني في الإسلام ثم تغمز الأخلاق الدينية، وتعالج العقائد والعبادات بالتحليل والتأويل والتعطيل، حتى ينتهي البحث وقد غدا الدين غلالة رقيقة تحتمل فوقها أو تحتها جميع الأزياء»[١٦] ولكن شفيق لا يقبل هذا التمييز لأن الاتجاه الأخير، ليس إسلامياً أصيلاً طالما يقوم على الأفكار المذكورة، ويتخذ موقفاً إقصائياً تجاه الإسلام. وهذا حكم يتم تعميمه حيث أدخل الفكر الإسلامي في مواجهات داخلية مع الذات نفسها أو بين المسلمين أنفسهم وفتح باب التفكير والتشكيك.

هناك محاولات عديدة لمرحلة أو تحقيب تطور الفكر الإسلامي، وقد قام شفيق داخل تقسيمه الثنائي بتقسيم التطور إلى مراحل تاريخية اتسمت كل واحدة بأسباب أو تحديات معينة أدت إلى ظهورها بالإضافة لتحديد الأفكار الأساسية للمرحلة وأهم شخصياتها. ويحدد خمس مراحل: الأولى شهدت الدولة العثمانية والصفوية في إيران والدولة الإسلامية في أفغانستان وانتهت في العقد الأخير من القرن الماضي بعد إخفاق الثورة المهدية نهاية الحرب العالمية الثانية أي بعد استقلال الدول العربية سياسياً، وقد شهدت هذه الفترة ميلاد الكيان الصهيوني والتوسع في التحديث. وفي مستهل الفترة برزت أفكار حركة الشيخ النبهاني (حزب التحرير) ثم أفكار سيد قطب ومحمد باقر الصدر والندوي والمودودي وأخيراً اندلاع الثورة الإيرانية. وهذه بداية المرحلة الخامسة التي نعاصرها الآن.[١٧]

ويقدم الباحث قيس العزاوي تقسيماً مختلفاً يفتتحه بملاحظة أنه ركز على الفكر الإسلامي السني فقط، وبالفعل يتضح أن البحث عن السلفية يكاد يقتصر على الإسلام السني. وتأخذ السلفية في تقسيم العزاوي اسم حركات التجديد، وتضم المرحلة الأولى: الوهابية والسنوسية والمهدية. وتأتي صفة التجديد بسبب دعوة هذه الحركات إلى العودة إلى المنابع من خلال الاجتهاد وإصلاح العقائد. المرحلة الثانية: فكر النهضة ويمثلها الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وعبدالحميد باديس وشكيب أرسلان وعبدالقادر الجزائري وخير الدين التونسي. ورغم أن بعضهم يصعب تصنيفه سلفياً ولكن طروحات هذه الفئة - كما ذكرها الباحث - لا تبعد كثيراً عن أساسيات السلفية، مثل: رفض التقليد ومحاربته وفتح باب الاجتهاد، بالاعتماد على الكتاب والسنة النبوية الشريفة، أما رأي الفقهاء فيستأنس به ولكنه ليس إلزامياً، وتطهير الإسلام من البدع والخرافات التي لحقت به والعودة به إلى منابعه الأولى، والتوفيق بين العلم والدين، والدفاع عن الإسلام ضد التأثيرات الغربية والغزو الثقافي. ويجزم الباحث بأن المشروع النهضوي تأثر بمقولات ابن حزم وابن تيمية وابن القيم الجوزية.[١٧] أما المرحلة الثالثة: فهي حركات الإخوان المسلمين وتشتمل على فكر البنا وقطب. ويسمي المرحلة الرابعة الفكر الإسلامي الجديد لتضم كل الأفكار والحركات الإسلامية الحالية التي تسعى للرد على تحدي التخلف والاستعمار.

يساهم طارق البشري بتحليله المتميز في تحليل وتتبع حركات الإصلاح أو التجديد أي السلفية. فنحن أمام فكر العودة وتأكيد الهوية - كما ذكرنا - وبالتالي التجديد لابد أن يكون سلفياً، بهدف رفض استيراد نماذج الفكر والسلوك من حضارة أخرى وفي نفس الوقت عدم استبقاء الموروث كما هو. يقول: وهناك تصور خاطىء لفكرة التجديد، وهو أنها تعني بذل الجهود لإسباغ بردة الإسلام على ما نشاهده ونمارسه من أوضاع المعيشة في حياتنا الراهنة. وبخاصة ما طرأ عليها من أنماط السلوك والنظم الوافدة، حتى وان كانت تخالف أصلاً من أصول الإسلام. وهذا موقف خاطىء لأنه يحيل الفكر الإسلامي إلى مجرد تبرير وتسويغ للواقع المعيشي. ويجعل الإسلام محكوماً بهذا الواقع وليس حاكماً له. إن التجديد في الحقيقة يتأتى من وجهة أخرى. إنه يرد من كيفية استجابة الأحكام الشرعية، ونظم الإسلام ودعوته للتحديات التي تواجه عقيدة المسلمين وديارهم.[١٨] وينتقد الموجة التي تدعي أسلمة كل شيء بأن تصفه بالإسلامي دون تغيير حقيقي وكأنها تكتفي بالتسمية باعتبار إطلاق الاسم يعني انتقال الصفات أو المضمون إلى المسمى. قريب من حالة يمكن أن نصطلح عليها بـ «فيتيشية» التسمية أو الاصطلاح (fetishism of terms or concept) ولكن يرى العكس أن تخضع التحولات والتحديات بالرجوع إلى أصول الأحكام الشرعية.

يصل البشري إلى أن الفكر الإسلامي المعاصر شهد موجات لفكر الإصلاح والذي يعني الرجوع إلى أصول الدين وتنقيته من الشوائب الأولى. كانت حركة التجديد الفقهي والفكري التي بدأت بمحمد بن عبدالوهاب في نجد (١٧٠٣ - ١٧٩١) وتشمل حركات المهدية والسنوسية وعلماء مثل الدهلوي في الهند (١٧٠٢ - ١٧٦٢) محمد علي الشوكاني (١٧٥٨ - ١٨٢٣) وشهاب الألوسي (١٨٠٢ - ١٨٥٤) ويلاحظ أن هذه الدعوة تمثل ظاهرة عامة في منتصف القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن التاسع عشر، ولكن اقتصرت - حسب رأيه - على مناطق الأطراف، وتفادت مناطق القلب التي تتمثل في محور تركيا والشام ومصر. ويمكن أن نطلق على هذه الحركات الإصلاحية اسم السلفية المبكرة أو التقليدية بسبب القضايا التي حاولت أن تخاطبها. ومن خصائص الحركات الفكرية: «تأكيد دعوة التوحيد في صورته المجردة، وبالرجوع للأصول من الأحكام المنزلة، بالقرآن والسنة، والأخذ عنه مباشرة، وبنفي القداسة عن المذاهب المختلفة».[١٩]

وأما الموجة الإصلاحية الثانية فقد حدثت في الفترة التي شهدت استيلاء الغرب على البلدان العربية والإسلامية واستمرت من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين. وقد واجه الفكر الإسلامي موضوعين أساسيين: كيفية الوحدة الإسلامية للتصدي للأخطار الخارجية، كذلك البحث عن أسباب الوهن والعجز في أرض المسلمين وعلاج

الداء. واتسمت هذه الموجه بالاجتهاد الذي يسعى لربط السلفي والتجديد الفقهي، أي ربط الفقه بالقضايا المعاصرة كما فعل محمد عبده بالذات. أما الموجة الثالثة فتتمثل في الحركات الإسلامية التي ظهرت مع نهايات العشرينيات كرد فعل للفكر العلماني - حسب قوله - ولتؤكد على الشمول الإسلامي. وهنا يربط البشري الحركات الإسلامية المعاصرة بأصول سلفية تساعد على تصنيف هذه الحركات ضمن التيارات السلفية دون تصنع أو قسر. فهو يرى أن الموجة الأولى أعادت الإسلام إلى منابعه الأولى، وربطت الموجة الثانية التجديد بالسلفية، أما الموجة الثالثة فقد أضافت لما سبق شمولية الإسلام، وارتباط العمل والدعوة بالتنظيم الحركي في مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة.[٢٠]

ويقدم الجابري تصنيفاً رغم خصوصيته المغربية، ولكن يساعد في تحديد المعنى المتنوع للسلفية. إذ يبدأ بالوهابية ووظيفتها الأيديولوجية في المغرب، فالحركة الوهابية ذات جانبين: ديني وسياسي، فمن الناحية الدينية كانت دعوة إصلاحية سلفية تحارب البدع وفي مقدمتها الطرق الصوفية وممارساتها الدينية، ومن الناحية السياسية كانت ثورة على الخلافة. وهذا ما جعل منها سلاحاً أيديولوجياً في نظر المخزن لمقاومة خصومه في الداخل (مشائخ الطرق)، وفي الخارج الحكم العثماني في الجزائر، وضد الإصلاحات التحديثية القادمة من أوروبا باعتبارها محدثات وبدع تجب محاربتها. وقد ظهرت الملامح الأولى للوهابية في المغرب في الاتجاه الديني السلفي الذي عرف به السلطان محمد بن عبدالله (١٧٥٧ - ١٧٩٠). ثم تلت ذلك «السلفية الجديدة» المتأثرة بـ «السلفية النهضوية» في المشرق، ولم تقتصر على محاربة البدع بل كانت ذات مضمون وطني. ومن أقطاب هذا الاتجاه أبو شعيب الدكالي (١٨٧٨ - ١٩٣٧) ومحمد بن العربي العلوي (١٨٨٠ - ١٩٦٤). وقد دشنت مرحلة السلفية الوطنية - فيما بعد - حيث تحولت السلفية إلى حركة وطنية سلفية الإطار، ليبرالية المضمون. ومن أهم أقطابها علال الفارسي.[٢١]

ويظهر مثال المغرب أثر التطور التاريخي على السلفية مما يجعلها بالفعل سلفيات، وبالتالي يغلب عليها أن تكون حركات اجتماعية - سياسية أكثر منها دينية بحتة بالمعنى المتعالي والأخلاقي للدين، لذلك حاول بعض الباحثين دراسة الأبعاد الاجتماعية والطبقية للإصلاح أو السلفية، باعتبارها محاولات تقديم التبرير الأيديولوجي للتحولات الاقتصادية ـ الاجتماعية. ففي مقارنة بين الأفغاني ومحمد عبده يصل أحد الباحثين إلى أن محمد عبده جزء من طبقة وسطى صاعدة حاولت أن توفق بين الأفكار الغربية حول التقدم الاقتصادي والتكنولوجي وبين التفسير المحافظ للقيم الاجتماعية المرتكزة على الإسلام. خلافاً للأفغاني المنبت طبقيا والمرتبط أكثر بالدولة العثمانية، لذلك هاجم المصالح البريطانية في الشرق الأوسط. بينما بحث محمد عبده عن صيغة تلاؤم وتكيف تمكن الطبقة الجديدة الصاعدة من الإفادة من التأثيرات الاقتصادية والسياسية التي

يمكن أن يجلبها البريطانيون للشرق، ويظهر ذلك في نوعية فتاوى الإمام محمد عبده. فالتوسع في زراعة القطن خلال القرن الماضي وربط مصر بالسوق العالمي، أحدث خللاً في المجتمع المصري استوجب البحث عن توازن بين القديم والجديد (السلفية والتحديث) وهذا وضع عادي حين يكون التحول حتمياً.(٢٢) هذا بالضبط ما حاوله محمد عبده فهو لم يطالب بالعودة إلى الماضي وتوقيف مجرى التطور الذي بدأه محمد علي بل دعا إلى الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربطه بمبادىء الإسلام، لذلك رضي محمد عبده بالتعاون مع البريطانيين مع أنهم كانوا أجانب لا مسلمين شرط أن يساعدوا في تطوير البلاد وأن يكون وجودهم مؤقتاً.(٢٣)

إن تنوع السلفيات يعكس **اجتماعيتها وتاريخيتها** رغم أنها تقوم أساسا على اللاتاريخية، ولكن وحدة المرجعية لا تعني بالضرورة وحدة التأويل والفهم والتطبيق. فكل السلفيات تعتمد نصوص الكتاب والسنة النبوية، ولكن كما تراها وتفهمها، ولكن السلفية تصر على تميزها وتعاليها. يقول راشد الغنوشي: «إذا كانت السلفية تجاوزاً للتاريخ، وتراكماته، وموازينه، والانطلاق من الأصول نحو تفاعل جديد مع الواقع بمنهاج جديد، فالحركة الإسلامية حركة سلفية عملت على تجاوز التاريخ، وما حدث فيه من انحرافات ومظالم وخرفات وأوهام»(٢٤) وهذا هو الجانب اليوتوبي المستحيل الذي تتمناه السلفيات المختلفة، أي العودة إلى نبع صاف بلا شوائب من الزمن أو الحياة.

يتساءل البعض عن صحة ربط الإسلام السياسي والأصولية بالسلفية. فالصلة وثيقة لو رجعنا إلى أسباب الظهور أو المنهج، ولكن قد تختلف القضايا والمسائل وتكون أكثر تعقيداً في الفترات اللاحقة. وهذا تطور عادي طالما السلفية أو الأصولية هي ردود على واقع متغير، ولكن هناك إسلام واحد ذكره القرآن وطبقه الرسول وصحبه. الإسلامويون أو الأصوليون مشغولون بقضية السلطة السياسية ويجعلونها أولوية باعتبار أن إصلاح المجتمعات والأفراد يأتي من خلال الحكم ويرددون: إن مدرستين داخل الحركات الإسلامية المعاصرة، تدعو الأولى إلى تربية المسلمين أولاً قبل قيام حكومة إسلامية. أما المدرسة الثانية فترى استحالة تربية الأفراد إسلامياً دون سلطة سياسية تفرض السلوك الإسلامي بقوة التشريعات. وللمدرسة الأخيرة الغلبة بين الحركات الإسلامية، لذلك لجأت أغلب الحركات إلى الصراع السياسي والذي يصل درجة العنف والإرهاب. وفي كل الأحوال يرجع السلفيون إلى الأصول لإيجاد حلول أو اتخاذ مواقف تجاه قضايا ذات أهمية نسبية في حينها. فلو تتبعنا السلفية التقليدية في القرن الماضي التي واجهت مسألة الركود الداخلي والانحرافات التي تتم باسم الدين، ثم جاءت مسألة مواجهة الاستعمار كقوة مسلحة، ثم الاستعمار كحضارة. والآن تواجه السلفية المحدثة قضايا تنظيم المجتمع وتحقيق التقدم لذلك تحاور السلفية المحدثة قضايا الديمقراطية والشريعة

والاقتصاد والمرأة. وفي كل الأحوال لم يغب النموذج الكامل الذي يكون القياس عليه(مجتمع المدينة والنصوص التي أسسته).

الفكر السلفي وسؤال النهضة والتخلف

أشرنا في موضع سابق إلى ارتباط السلفية بالأزمة ونقصد بالأزمة الشعور بوجود إمكانات أو قدرات كامنة على التطور، ولكن الواقع بقى متخلفاً، أي الفرق بين الممكن والواقع. لذلك تساءل مسلمو فكر الأزمة عن أسباب التخلف والتأخر وعوامل النهضة. وقد عرفنا دراسات تحمل عناوين مثل: «لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ » للأمير شكيب أرسلان. أو «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ؟» تأليف أبو الحسن علي الحسني الندوي أو «من المسئول عن تخلف المسلمين؟» لمحمد سعيد رمضان البوطي. ويقول أحد الكتاب: «لا تكاد تجد مفكراً إسلامياً واحداً لم يطرح على نفسه تلك الأسئلة المتعلقة بأسباب انحطاط المسلمين، وأسباب نهوض الغرب. وقد لا يبالغ المرء إذا قال إن هذه الأسئلة مازالت تطرح اليوم في الكتابات الإسلامية بالقوة نفسها التي طرحت بها منذ جمال الدين الأفغاني».[٢٥]

يكاد السلفيون يتفقون حول سبب الانحطاط والتخلف، وهو أن المسلمين تخلوا بطريقة أو أخرى عن تعاليم دينهم، وأصبحوا غير قادرين على إحياء القيم التي شيدت عليها الدولة الأولى، ويقول أرسلان إن المسلمين فقدوا السبب الذي ساد به سلفهم. فقد وعد الله المسلمين بالعزة وأن ينصرهم شريطة أن يلتزموا بما أمرهم الله وأن يغيروا ما بأنفسهم، ويسأل: «كيف ترى في أمة ينصرها الله من دون عمل ويضيف عليها الخيرات التي كان يضيفها على آبائها وقد قعدت عن جميع العزائم التي كان يقوم بها آباؤها؟ وذلك يكون مخالفاً للحكمة الإلهية، والله هو العزيز الحكيم».[٢٦] أما الندوي فيرى أن شرط النهضة هو العودة إلى أصل الرسالة: «لا ينهض العالم الإسلامي إلا برسالته التي وكلها إليه مؤسسه (ص) والإيمان بها والاستماتة في سبيلها، وهي رسالة قوية واضحة مشرقة، لم يعرف العالم رسالة أعدل منها ولا أفضل ولا أيمن للبشرية منها». ويضيف: «رسالة لا تحتاج إلى تغيير كلمة وزيادة حرف، فهي منطبقة تمام الانطباق على القرن العشرين انطباقها على القرن السادس المسيحي، كأن الزمان قد استدار كهيئته يوم خرج المسلمون من جزيرتهم لإنقاذ العالم من براثن الوثنية والجاهلية».[٢٧]

يختلف الشيخ محمد عبده في أسباب التخلف إذ لا يرجعها إلى الابتعاد عن الدين، بل إلى الجمود في فهم الدين والدفاع عن هذا الجمود، إذ يقول: «كان الدين هو الذي ينطلق بالعقل في سعة العلم، ويسيح به في الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله، أو

يكشف به سراً من أسراره في خليفته، أو يستنبط حكماً من أحكام شريعته (....) فلما وقف الدين وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه، ولم يكن ذلك دفعة واحدة، ولكنه سار سير التدريج».[٢٨] فالجمود أثّر على التطور الذاتي للغة والنظام والاجتماع والعقيدة والشريعة. وأخيراً يصل إلى نظريته: «إن الإسلام لن يقف حجر عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهذبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله. وهذا الجمود سيزول، وأقوى دليل لك على زواله، بقاء الكتاب شاهداً عليه بسوء حاله، ولطف الله بتقييض أناس للكتاب ينصرونه، ويدعون إليه ويؤيدونه».[٢٩]

يتفق السلفيون حول البعد عن أصل الدين كسبب للانحطاط والتخلف، ولكنهم يختلفون حول العوامل التي نتجت عن هذا الابتعاد أي أنه تسبب في سلبيات طالت نظم الحكم والأخلاق والعلاقات الاجتماعية ومستوى العلم واستخدام العقل... إلخ. إذ نجد أرسلان يعدد عوامل تأخر المسلمين بعد أن ذكر بعدهم عن الدين، ويجملها في: الجهل والعلم الناقص وفساد الأخلاق، والجبن والهلع، واليأس والقنوط من رحمة الله.[٣٠] ويرجعها الندوي إلى تحريفات الحياة الإسلامية، وتتمثل في: فصل الدين عن السياسة والنزاعات الجاهلية في رجال الحكومة وسوء تمثيلهم للإسلام، وقلة الاحتفال بالعلوم المفيدة، الضلالات والبدع، إنكار تجدد الدين.[٣١] وهنا ينزل السلفية إلى أسباب وعوامل اجتماعية وسياسية وثقافية ملموسة، ويبدأ مسعى التوفيق بين المثال والواقع. ويحاول السلفيون الوصول إلى أيديولوجيات ونظريات تسمح لهم بإحياء الماضي وقبول الحديث. فالسلفيون يطرحون أسئلة صحيحة وراهنة، ولكن يقدمون في الغالب الإجابات الخاطئة. وهذا ما يجعلهم في العمل السياسي معارضين جيدين وحكاماً سيئين عند ما يصلون إلى السلطة. ويتميز السلفيون بوعي ناقص لشعورهم بالأزمة أو المشكلة وعجزهم عن إيجاد الحلول المتسقة مع تفكيرهم ورؤيتهم للحياة والمجتمع والكون.

حين أدركت السلفية الأولى – الوهابية مثلاً – تخلف المسلمين أرجعته إلى عوامل داخلية ذاتية، وكان يكفيها تنقية وتطهير الدين الإسلامي من البدع التقليدية مثل الاعتقاد في الأولياء، و مزج الدين بمعتقدات محلية لا تنتسب إلى صحيح الدين والاهتمام بقشور وطقوس لا تصل إلى جوهر العقيدة ولا تسهم في ترقية سلوك وأخلاق وعقل المسلم. ولكن التطورات التاريخية مع نهاية القرن الماضي دفعت بالعوامل الخارجية إلى مقدمة التحديات التي تواجه المسلمين ويعوّل عليها – سلباً أم إيجاباً – في تفسير عملية التخلف والنهضة، وأصبح الآخر وهو الغرب بحضارته وجيوشه وصناعاته، هو المرآة التي يرى المسلمون أنفسهم من خلالها. وهذا ما يوضح البدايات الدفاعية للسلفية والتي انطلقت من عدم تناقض وتعارض الإسلام مع منجزات الحضارة الحديثة –

الغربية، أو مع قيم معينة. فقد ظهرت كتابات – على سبيل المثال – تنفي الجفوة بين العلم والإيمان، كما ظهرت كتابات عن موقف الإسلام من قضايا مثل: الديمقراطية والمرأة والعبودية والرأسمالية والفنون... إلخ.

توصل السلفيون أو الغالبية العظمى إلى اتفاق حول أسباب النهضة في هذا العصر وهي ضرورة الأخذ بالتكنولوجيا والعلم والتنظيم والإدارة. وهذا يعني تحديث المجتمعات الإسلامية والذي يختلف عن التغريب، فالتحديث رغم أن منشأه الغرب إلا أن ذلك لا يعني وجود نموذج واحد للتحديث. وينطلق السلفيون من قبول التحديث ورفض الثقافة الغربية. وكثيراً ما يتحدثون عن تقدم الغرب المادي وتخلفه الروحي والأخلاقي، وهذه معادلة صعبة وغير مقنعة. إذ يصعب فصل الإنسان بهذه الطريقة، والأصعب من ذلك أن يحقق الإنسان أو المجتمع «المنحط» أو «المتخلف» روحياً وأخلاقياً أي نهضة أو حضارة. ولا وجود لتكنولوجيا أو معرفة علمية خالية من مضامين أخلاقية وقيم روحية. ولم يستطع المسلمون – من سلفيين وغيرهم – مواجهة حقيقة أنهم ليسوا أمام حضارة مادية بحتة، وهذا الفهم كان سبباً في انتكاسات وتأزمات. ويرجع سمير أمين فشل تجربة محمد علي التحديثية إلى «فصله بين عملية التحديث المادي وبين المراجعة في ميدان نظم الفكر، فاستعار العناصر التكنولوجية من أجل إتمام التقدم المادي دون تردد و تحفظ، بينما اعتبر الجدال الفكري خطراً فمنعه»، [٣٢] ويقارن السلفية بالبروتستانية على ضوء الدعوة إلى العودة إلى الأصول، ولكن الاختلاف هو أن البروتستانية أعطت مضموناً لما قصدته بالعودة إلى الأصول. وهذا ما لم تفعله السلفية لأنها اصطدمت بإشكالية حدود تأويل النص الديني.

ولجأ الفكر السلفي إلى الانتقائية أو التوفيق بين الإسلام والعصر الحديث. وهذا يعني استخدام التأويل أو إعادة تفسير النصوص اجتهاداً للتمكن من اقتباس ما يمكن أن يكون صالحاً في الحضارة الأوروبية. لذلك طورت السلفية مبدأ المصلحة المرسلة، فالمسائل التي لا يوجد فيها نص قاطع يمكن الاجتهاد فيها حسب مصلحة المسلمين، أو العمل بمبدأ الضرورات تبيح المحظورات، وهذا ما يسميه الإسلامويون من السلفيين المحدثين فقه الضرورة. وقد احتاط الشيخ محمد عبده لأي تناقض بين الإسلام والمدنية الحديثة حين قال إن المدنية الحديثة الحقيقية مطابقة حتماً للإسلام: «ما عادوا – أي المسلمين – العلم ولا العلم عاداهم إلا من يوم انحرافهم عن دينهم، وأخذهم في الصد عن علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعد عنهم علم الدنيا وحرموا ثمار العقل، وكانوا كلما توسعوا في العلوم الدينية، توسعوا في العلوم الكونية، وضربوا الزمان بسوط من العزة». [٣٣]

أثارت قضية الإسلام والحداثة تساؤلات حول حدود الإسلام في هذه الحداثة التي تبحث عنها السلفية والإصلاحية. إذ يرى البعض أن المسألة غامضة: هل يذوب الإسلام في الحداثة أو على

الأقل يتنازل؟ هل يغلب الإسلام على الحداثة؟ ويعتقد الشرفي أننا أمام عملية ثنائية متداخلة: أسلمة الحداثة وتحديث الإسلام. الأولى: «تعني إضفاء لباس إسلامي على أمور لم تنشأ في وسط إسلامي وليست نتيجة تطور ذاتي للفكر والمجتمع الإسلاميين». من ناحية ثانية: تحديث الإسلام يعني فهم الدين بنظرة حديثة ولا تمس البعد الإلهي المتعالي في الدين.(٣٤) ويخضع أمر تحديث الإسلام لكثير من النقد باعتبار أن الإسلام لا يحتاج إلى تحديث باعتباره شاملاً وكلياً. وأصحاب مثل هذا الرأي هم الذين قادوا فكر التكفير والجاهلية، بينما سمح النقاش حول تحديث الإسلام بإفساح المجال لغير الاسلامويين للتقارب مع الحركات الإسلامية، وذلك في بحثهم عن الأصالة ومواجهة الغرب سياسياً.

التاريخ في الفكر السلفي

نتجت أغلب إخفاقات الاتجاه السلفي بكل تنويعاته من عجزه الواضح عن فهم التاريخ البشري، ومع التأزم المستمر للمجتمعات والدول الإسلامية بسبب علاقاتها غير المتكافئة مع الغرب يزداد الفكر السلفي انغلاقاً أو راديكالية، كما يفضل البعض تسمية عنفه وتعصبه. فالسلفيون في بحثهم عن الطهرانية والنقاء يغالون في معاداة الآخر لتحصين أنفسهم من التلوث الروحي الآتي من حضارة فاسدة، ويبدؤون في الانسحاب، ويجدون في الماضي ملاذهم حيث يتوقف الزمن في الماضي. وهذه العودة إلى الأصول ليست عودة إلى واقع أو حقيقة بل إلى رمز أو متخيل. ورغم أن المنطق هو السؤال عن أسباب التخلف إلا أن الاستنتاج والحل يذهبان بعيداً في إدانة العالم القائم. يرى غارودي أن العودة إلى الأصول هي عودة إلى الأشكال أو طهرانية شكلانية. لذلك كان عجز الأصوليين عن تكوين مشروع مجتمعي أو تكوين فقه القرن العشرين: «إن برنامج القادة الإسلاميين يتحول إلى تكرار، ذي طموح تهذيبي وأخلاقي، لصيغ تجريدية من القرآن والسنة منذ ألف سنة، منفصلة عن سياقها في القرآن وفي التاريخ».(٣٥)

تميزت السلفية الحالية بميلها إلى الحركية والتنظيم، ويرى البعض أن شعارها « الإسلام هو الحل» رغم خوائه من أي برنامج محدد أو رؤية محددة للتغيير، إلا أنه قادر على تعبئة الجماهير وله بعد تربوي اجتماعي أكثر منه سياسي. ولكن استطاعت السلفية الحالية كما تمثلها الحركات الإسلامية المنظمة الدخول في الحياة السياسية وفي مؤسسات المجتمع المدني بالإضافة للنشاط الاقتصادي وتقديم الخدمات الاجتماعية. ويصل (روا) إلى أن السلفية الجديدة تعيش تدهوراً عميقاً في الجهاز السياسي مما حوله من حزب نخبوي إلى حركة جماهيرية رغم حرص الإسلامويين على نخبوية الحزب من خلال إعداد شخصي للمناضل، كما أنها تواجه معضلة الدخول في لعبة الديمقراطية وفي نفس الوقت تزدري الديمقراطية، يقول: «إن تحول الحركات

الإسلاموية إلى حركات سلفية جديدة شعبوية ومعارضة، أمر يقوض فرادتها مثلما يقوض نموذج الفضيلة الذي تبرزه، ويلغيه ويستبدله بالصور أو المظاهر الصورية، وبالتالي - النفاق - أن السلفية الجديدة اليوم ليست سوى إسلاموية رثة».(٣٦) ويقصد بالإسلاموية الاتجاه السلفي الذي حاول التكيف مع الحداثة، ولكن السلفية الجديدة لا تبحث عن تسوية مع الحداثة ولا تطالب بالاجتهاد وتجديد الفكر فالإسلام شامل بذاته. كذلك لا يبدي السلفيون الجدد أي حماس للعلم والتكنولوجيا. وما يدعون إليه يقضي بالخروج على الحداثة لا تكييفها.(٣٧)

يمكن اعتبار السلفية الجديدة نتيجة الفكر التكفيري، فقد أعاد السلفيون قراءة التاريخ حسب تحليل قطب والمودودي، وبالتالي يأخذ التاريخ دورة جديدة تعيد رجعة الاسلام بنفس الصورة التي جاء بها أول مرة في القرن السابع. فالتاريخ يعيد نفسه عند السلفيين، إذ يكررون القول بأن الإسلام واجه مجتمعاً جاهلياً عند ظهوره، ويواجه الآن في نهاية القرن العشرين مجتمعاً جاهلياً يحمل نفس الصفات وبالذات الخلل في العقيدة. ويرى أحد الكتاب أن الجاهلية الحالية مادية، تعبد صنماً هو التكنولوجيا.(٣٨) وقد وضع سيد قطب حدوداً فاصلة بين مجتمعين: مجتمع إسلامي ومجتمع جاهلي ولا يوجد أي وسط بينهما. فالمجتمع الاسلامي: « هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام.. عقيدة وعبادة، وشريعة ونظاماً، وخلقاً وسلوكاً... والمجتمع الجاهلي هو المجتمع الذي لا يطبق فيه الإسلام، ولا تحكمه عقيدته وتصوراته، وقيمه وموازينه، ونظامه وشرائعه، وخلقه وسلوكه».(٣٩) وأوصله هذا التقسيم إلى شعار الحاكمية لله وإلى عودة الإسلام لقيادة الحضارة الإنسانية. لأن مفهوم الحاكمية له صلة وثيقة بالثقافة ثم بعالمية الإسلام.

يعطي قطب تعريفاً للحاكمية بمعنى شامل للحياة البشرية على المستوى الفردي والجماعي: «إن مدلول الحاكمية في التصور الإسلامي لا ينحصر في تلقي الشرائع القانونية من الله وحده (....) إن مدلول الشريعة في الإسلام لا ينحصر في التشريعات القانونية، ولا حتى في أصول الحكم ونظامه وأوضاعه (....) إن شريعة الله تعني كل ما شرعه الله لتنظيم الحياة البشرية. وهذا يتمثل في أصول الاعتقاد، وأصول الحكم، وأصول الأخلاق، وأصول السلوك، وأصول المعرفة أيضا.»(٤٠) ويصل إلى أن ما تقدمه الحاكمية لله هي الثقافة الإنسانية الوحيدة الصالحة، ويحاول أن يفرق بين ثقافة مادية وروحية. ويرى أن القول بأن «الثقافة تراث إنساني» أي لا وطن له ولا جنس ولا دين، قد يصح على العلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية فقط. يقصد ألا يتجاوز ذلك إلى الجوانب الروحية، وبالذات حواجز العقيدة والتصور. ويعود للقول بأن هناك فيما وراء العلوم البحتة وتطبيقاتها العلمية نوعين اثنين من الثقافة: إسلامية وجاهلية.(٤١)

يمكن اعتبار نظرية قطب في تاريخ وتطور الإنسانية تمثل السلفية الكاملة بسبب رفضها القاطع لأي مجتمع أو تصور غير إسلامي حسب الفهم القطبي. بل يطالب بعودة الإسلام، وهنا ضرورة الجهاد باعتباره الأسلوب الوحيد للعمل السياسي. لذلك ظهرت فكرة «المفاصلة» أي البعد عما يعتبره السلفيون مجتمعاً جاهلياً، أو الهجرة عن المجتمع القائم بعد تكفيره. فسلفية قطب كاملة لأنها تقدم البديل وتدعو إلى قيامه بالفعل، بعد أن تحدد المجتمع الإسلامي. ويرى أحد الباحثين أن لكل حركة مصدراً أساسياً يعتبر إنجيلها ومنار طريقها، فالبيان الشيوعي هو إنجيل الحركة الشيوعية. وكتاب «معالم في الطريق» لسيد قطب هو إنجيل أو مرجع أساسي أو بيان عمل الحركات الأصولية.(٤٢)

لايتميز هذا التيار السلفي بأنه عملي وحركي فقط، لكن بموقفه الفكري القاطع تجاه عمليات تجديد الفكر الإسلامي. ويرفض بحسم ما يسمى بمحاولات النهضويين أو المجددين التكيف مع الأفكار الغربية مثلاً.(٤٣) ويرى هذا التيار أن العلمانيين والمجددين هم طابور خامس أو حصان طروادة الذي يحاول هدم الإسلام من الداخل. يقول كاتب إسلامي: «مع تصاعد المد الإسلامي رأى الكثيرون من العلمانيين عدم جدوى الصراع السافر مع الحقائق الإسلامية، وكان من المحتم عليهم أن يلجأوا إلى أسلوب آخر للمواجهة، ومن هنا كان الاتجاه الجديد للعمل تحت ستار الفكر. يسربون قاموساً مليئاً بالضبابيات والكلمات الزئبقية والتعبيرات الكبيرة التي تخفي مضموناً هزيلاً منكراً لم يجرأوا على الإعلان عنه صراحة. ولا يعني أنها ولدت في بلاد إسلامية أو أنها تحمل أسماء إسلامية انطلاقها من قواعد الثقافة الإسلامية.(٤٤) ومن الواضح جذرية تعامل هذا التيار مع الغرب ومحاولة تحصين نفسه ضد أي تأثيرات غير إسلامية. وهناك تعليق هام لغارودي على الثورة الإيرانية، إنها أول ثورة موجهة ضد حضارة، حضارة الغرب وليس ضد نظام سياسي أو بنية اقتصادية واجتماعية.(٤٥)

الدولة والمجتمع في الفكر السلفي

ساهمت بعض الحقائق الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية في زيادة اهتمام الفكر السلفي بموضوع الدولة والمجتمع. إذ نجد نظريات وأفكار كثيرة تناولت موضوعات السياسة والحكم، وقد جاءت نتيجة الإيمان بشمولية وعالمية الإسلام وصلاحيته لكل زمان. ولكن تفاقم الأزمات ووصول بعض الإسلاميين للحكم في بعض الدول، زاد من ضرورة العمل على التغيير من خلال السلطة السياسية على حساب التربية. وكما لاحظ أحد الباحثين، فقد استمرت المشكلات التي حملت موجة الإسلاموية والسلفية مثل: الفقر، الاقتلاع، أزمة الهويات والقيم. انحلال النظم التربوية، والمواجهة بين الشمال والجنوب. (٤٦) يضاف إلى ذلك نجاح الثورة

الإسلامية الإيرانية في نهاية السبعينيات مما رفع معنويات الإسلاميين. لذلك طغت الشعارات السياسية على الأبعاد الثقافية والدينية في الحركات الإسلامية، بل أخذت تسمية إسلاموية لدى بعض الباحثين بسبب غلبة السياسي على كل العوامل الأخرى. وأصبحت المطالبة بتطبيق الشريعة أو تحكيم الشرع، هي القضية المحورية لدى كل الجماعات والحركات الإسلامية الراهنة. كما يعنى شعار الإسلام هو الحل، القول ضمناً بفشل التجارب الحالية وضرورة العودة إلى تحكيم وتطبيق الإسلام في الواقع.

لو رجعنا إلى فكرة الأزمة في فهم السلفية أو الأصولية، كان إلغاء الخلافة العثمانية في عام ١٩٢٤ هو الذي طرح تحدياً جديداً تمثل في نظرية الإسلام دين ودولة، ثم جاء كتاب علي عبدالرزاق «الإسلام وأصول الحكم» تعبيراً عن نقاش الدولة في الإسلام. ويرى بعض الباحثين أن هذا النقاش جديد، لأن فكرة السياسة أصلاً عند المسلمين لم ترتبط بفكرة الدولة وحقوق الفرد بقدر ما ارتبطت بفكرة الأمة وبقاء الجماعة.[٤٧] وتعتبر نشأة حركة الإخوان المسلمين بقيادة الشيخ حسن البنا نتيجة لمناخ الجدل الفكري والسياسي حول قضية إلغاء الخلافة وفصل الدين عن الدولة. وقد فرضت تلك التغييرات على البنا والإخوان أن يبحثوا عن «الدولة» ذاتها ومحاولة صياغة تصور إسلامي معاصر لماهية «الدولة» وعلاقتها بالدين. وذلك خلافاً للانطلاق من إصلاح نظام الخلافة مثلما حاول محمد عبده ورشيد رضا بسبب تغير الظروف. وأكد على قيام الدولة لتحقيق نهضة المسلمين وتمكينهم من أداء الرسالة والوصول إلى «أستاذية» العالم، إذن من دون الدولة لا يمكنهم تحقيق أي دور.[٤٨]

يفضل بعض السلفيين الجدد مصطلح النظام الإسلامي على الدولة وهذه بدورها تختلف عند بعضهم عن الدولة المسلمة وهي التي يقطنها مسلمون، ولكن لا تطبق الإسلام. ويلاحظ أن الإخوان المسلمين قبل منتصف الستينيات استخدموا فكرة النظام الإسلامي. وكان البنا يعني الدولة حين يستخدم النظام كما هو واضح في مجموعة الرسائل، حيث ينفي الصفات الأخرى ويقول: «ولكننا أيها الناس فكر وعقيدة ،ونظام ومنهاج، لايحدده موضع ولا يقيده جنس، ولا يقف دونه حاجز، ولاينتهي بأمر حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ذلك لأنه نظام رب العالمين ومنهاج رسوله الأمين».[٤٩] وبالفعل يهتم الإسلام في الأساس بالقيم والأخلاق لذلك إقامة «الدولة» تستوجبها حماية مبادىء الإسلام كدين، وهنا قد تختلف عن مفهوم ووظيفة الدولة في الغرب. ولكن في الوقت نفسه ينفي السلفيون عن «الدولة» الإسلامية أي صفة ثيوقراطية باعتبار أن الدولة الدينية يقيمها رجال الدين (الاكليروس) والإسلام لا يعرف هذه الفئة. فالصلة في الإسلام مباشرة بين المخلوق وربه. وهذه مسألة شائكة للغاية في فكر السلفية عن الدولة، لأن وظيفة الدولة دينية بحتة، ولكن السلطة ليست في يد رجال الدين - كما يقول السلفيون -

وأنه ـ أي النظام الإسلامي ـ نظام متميز لا يمكن نسبته إلا إلى نفسه أي الإسلام. ولكن هناك خصائص محددة لو غابت عن هذا النظام لا يمكن إطلاقاً وصفه بأنه إسلامي، وهي – وفق البنا – العدالة، الشورى أو الحرية، والجهاد. وهذه القيم هي التي تجعل من النظام الإسلامي دولة دعوة أو دولة رسالة ذات طابع عالمي. وهذا ما يفسر صدام دولة السلفية عموماً مع الدولة الحديثة ذات الحدود المعينة والوظائف المحددة.(٥٠)

قاد القول بتميز النظام الإسلامي إلى طرح أسئلة أخرى مازالت تشغل ميدان الحوار بين السلفيين والآخرين، منها موقف الإسلاميين من الديمقراطية كأسلوب حكم غربي المصدر. وتعرض السلفيون لاتهامات مستمرة بأنهم ضد الديمقراطية – داخل تنظيماتهم وكفلسفة حكم – وبالفعل تقف أغلب التيارات السلفية ضد الديمقراطية بسبب اختلافها حول فكرة مصدر السلطات. فالقول بأن الأمة أو الشعب مصدر السلطات يدخل حسب بعض السلفيين تحت العبودية لغير الله فالحاكمية لله وحده. ويرى السلفيون أن سلطة الأمة أو الشعب في الإسلام مقيدة بالشريعة، بينما هي مطلقة في الديمقراطية التي يسمونها دائماً غربية. كذلك تتحدث الديمقراطية عن أمة أو شعب بعينه، بينما الإسلام عالمي وإنساني. والديمقراطية ذات أهداف دنيوية ولا تهتم بالآخرة، أي أن الإسلام دين والديمقراطية نظرية سياسية تسعى لتقنين العلاقة بين الحكام والمحكومين. فالمقارنة غير دقيقة.(٥١)

حاول السلفيون استخدام الشورى كبديل إسلامي يحمل نفس معاني الديمقراطية، فظهرت سجالات عديدة تبين فضائل الشورى وتفوقها على الديمقراطية الغربية، يقول الشيخ الغزالي: «إن أرقى ما وصل إليه الغرب في حضارته الإنسانية أو في فن الحكم، لم يزد عما حققته الخلافة الراشدة من أربعة عشر قرناً.»(٥٢) فالخلافة قامت على مبدأ: أمرهم شورى بينهم، ولم يتوقف النقاش حول طريقة الشورى وإلزاميتها وحتى معنى الكلمة لم يتم الاتفاق عليه، ثم الموضوعات التي يستشار فيها، وهل يمكن قيام مؤسسات للشورى؟ ومن هم أهل الحل والعقد؟ ويركز اتجاه سلفي على رفض الديمقراطية تماماً والاقتصار على الشورى فقط، لأن الديمقراطية تذهب بعيداً في مسألة الحريات الشخصية وقد تحلل حراماً أو تتساهل في منع المحرمات احتراماً للحريات. بينما يحاول آخرون تقريب الشورى من الديمقراطية ويسمونها الديمقراطية الإسلامية مثل العقاد. وهناك اتجاه ثالث يحاول أن يوفق بين أحسن ما في الاثنين، لذلك صك مصطلح الشوراقراطية.(٥٣) ويرى سلفيون محدثون أن المصطلح لا يمثل مشكلة، وإنما العبرة بالمعاني والمقاصد. فقد استخدم المسلمون – بالذات في حالة القوة والعزة – كثيراً من المصطلحات

والمفاهيم الوافدة دون أي حساسية وعقد، فهذا يعتمد ـ حسب الشيخ الترابي – على قدرة المسلمين على المجاهدة وعدم التأثر بالآخر، بل إخضاع هذه المفاهيم للتصورات الإسلامية حتى تخضع لله وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده الإسلامية.[٥٤]

كان الموقف من الحزبية والتعددية السياسية اختباراً صعباً للسلفية. فقد أدان الشيخ حسن البنا الأحزاب في مناسبات عديدة، إذ يقول: «ويعتقد الإخوان كذلك أن هذه الحزبية قد أفسدت على الناس كل مرافق حياتهم، وعطلت مصالحهم، وأتلفت أخلاقهم، ومزقت روابطهم، وكان لها في حياتهم العامة والخاصة أسوأ الأثر.»[٥٥]ويفهم الموقف السلفي الرافض للحزبية والتعددية من خلال أولوية فكر وحدة الأمة الإسلامية أو أمة محمد(ص)، وبالتالي تجنب الخلافات بين المسلمين أياً كانت المسببات. لذلك يميل السلفيون إلى الوحدة والإجماع، ويستدل بحديث الفرقة الناجية في إدانة الخلاف والاختلاف. رغم أن الخلاف في بعض القضايا قد يكون رحمة، وبالذات الاجتهاد الذي يعطي رخصة أو يسهل أمراً عسيراً. وهناك جانب آخر لرفض الحزبية، وهو أن المجتمع الإسلامي خلافاً للمجتمع الغربي بجذوره الإغريقية لا يقوم على الصراع، والذي تتسم به الحضارة الغربية في الحياة والمسرح والسياسة وكل المجالات. وهدف الإسلام كما يقول السلفيون التوحيد، يقول الترابي في هذا المعنى: «إن هدف الفكر الإسلامي والحركة الإسلامية هو العودة بالأمة إلى نقاء المجتمع الإسلامي الأول، والانتقال بها من التمزق والشتات إلى الوحدة والانسجام، وردّ الخلق عن كل ما يمكن أن يفتنهم من متعلقات ليتعلقوا بالله سبحانه وتعالى».[٥٦]

آفاق المستقبل

السلفية في مواجهة الحداثة

تندرج حركات الإسلام السياسي الحاضرة مثل الإخوان المسلمين والجبهة الإسلامية القومية (السودان) حركة النهضة (تونس) جبهة الإنقاذ (الجزائر) جبهة العمل (الأردن) حزب الإصلاح (اليمن) وغيرها، ضمن الاتجاه السلفي. ورغم أنها ترفض أحياناً تسمية الأصولية بالمعنى السلبي فإنها تقبل تسمية السلفية. إذ تعتبر السلفية حركة تجديد أقرب إلى النهضة الأوروبية، كما عبر عن ذلك عدد من المفكرين: الترابي، الغنوشي، منير شفيق، القرضاوي وغيرهم. وقد عبر الترابي عن هذا المعنى بوضوح في لقاء استماع في الكونجرس في ربيع ١٩٩٢، فقد استخدم كلمة (Renaissance) الخاصة بعصر النهضة الأوروبية لوصف الحركة الإسلامية، ويقول: «... وأما أنصار الحداثة فإنهم بدورهم يتخذون موقفاً عدائياً من الأصولية، ولا يستطيعون فهمها والنظر إليها على أنها طريقة لتحديث الإسلام وطرق عيش المسلمين. وإن الأصولية على عكس ما يعتقد

أنصار الحداثة ليست فقط معاصرة وتدعو إلى الحداثة، بل هي مؤهلة لأن تسير باتجاه مستقبل ما بعد الحداثة، لكن أنصار الحداثة يعتقدون أن مجرد كون المرء مسلماً يعني أنه رجعي، ولا يعرفون أن الأصولية تدعو إلى أن يستمر المسلمون بالسير إلى الأمام».(٥٧) ويؤكد الغنوشي بأن مصطلح السلفية لا يثير إشكالية إلا إذا قصد به ما يصادم مفهوم التجديد والتطور، فالسلفية ليست مقابلة للتجديد، فهي: «الانطلاق من الأصول أي من الكتاب والسنة في أي مشروع تجديدي من خلال أحداث التفاعل الرشيد الجاد بين الثابت والمتحول، بين النص والواقع، لاستنباط نماذج وصور مجتمعية جديدة».(٥٨)

وهل تستطيع السلفية أو الأصولية أو الإسلام السياسي التفاعل مع الحداثة دون أن يفقد مضمونه الأصيل؟ هل تستطيع السلفية أن تكون ذاتها وتعيش العصر معاً؟ أو كما يقول الفرنجة: تحتفظ بالكيكة وتأكلها في آن واحد. فالسلفية تعيش الآن صراعات حادة بين محاولة الحفاظ على قوة النص على التفسير وتكوين وعي، وبين واقع يتغير سريعاً ويصعب اللحاق به وإخضاعه. فقد حاولت السلفية التقليدية إحياء التراث من خلال إدخال الواقع فيه، ودمجه في عناصر الماضي أو التراث وفهمه في هذا السياق الماضوي، ولكن السلفية المحدثة حين تقوم بما تسميه تجديد الفكر الديني أو التدين، وفي هذه الحالة تحاول أن تكيف التراث/النصوص الدينية مع الواقع المتغير. وفي الحالتين تظل السلفية لا تاريخية إما بسوء فهم الواقع أو بعدم الالتزام بالنص. لذلك نجد من يقول بأن الدين أو التراث لا يعد نفسه حين نصلحه أو نعدله (a reformed religion is not a religion) لأن عملية الإصلاح أو التعديل أو التجديد تفقده جوهره المتعالي (transcendental). وهذه بؤرة التوتر في علاقة السلفية بمرحلة العولمة التي يمر بها العالم، مما يعني ازدياد النسبية في التعامل مع الثقافات. والنسبية تناقض السلفية بمطلقها الكاسح المتجاوز للجغرافيا والتاريخ. فالعولمة لا يقصد بها وجود نموذج عالمي واحد، ولكن هي سقوط للحدود وتهديد لخصوصية الانغلاق وإبعاد الآخر.

يرى «شايغان» أن الأصولية أو السلفية تعيش وعيين في آن واحد ويقدم تشبيهاً معبراً عن حالة المجتمعات الإسلامية في العصر الحاضر، يسمي عملية التوفيق بين النص الآتي من الماضي والواقع الحي «التصفيح أو الفصام المعرفي» حيث تعمل معرفتان مختلفتان جذرياً في آن واحد داخل الشخص الواحد. حيث تكون الأفكار من الحاضروالمواقف من الماضي ، وهنا تظهر كل أنواع الاختلالات. يعرف ذلك بقوله:

«... مثلما يجري لشاشتين عاكستين موضوعتين في مواجهة بعضهما بعضاً، تشوهها من

جراء تشويش خيالاتهما وصورهما المتبادلة، ولذا يترتب أيضا، وخلافاً لبنى المعارف المتباينة التي تظل متشاكلة نسبياً، ويتوجب هنا، انعدام أي تناظر بين الشكل والمضمون، مع العلم أن هذين الآخرين ينهلان على التوالي من معرفتين متنافرتين».(٥٩)

ويعني التصفيح في الغالب «عملية لا واعية، يتم من خلالها وصل عالمين متباعدين لدمجهما في الكل المعرفي المتناسق. يسعى التصفيح إلى سد النقص في التناظر وإلى المصالحة المعرفية بين جذرين متنافرين شكلاً :القديم والجديد»، ويصل إلى نتيجة هامة توضح لنا مستقبل الأصولية في تفاعلها مع العولمة والحداثة، إذ بينما يحاول الإسلامويون أسلمة الحداثة، يجدون أنفسهم قد انغمسوا في العالم دون مقاومة حقيقية غير التشنج والصراخ، يقول شايغان عن الحالة الايرانية التي يمكن تعميمها:

«ليست الثورة هي التي تتأسلم لتغدو عقيدة أخروية (...) بل الإسلام هو الذي يتفكرن، يدخل في التاريخ ليقاتل الكفرة، أو الفكرويات المنافسة التي هي، عموما (...) أكثر توافقاً مع روح العصر. وهكذا يقع الدين في فخ مكر العقل. فالدين حين يريد الوقوف ضد الغرب إنما يتغربن ويتفرنج، وحين يريد روحنة العالم، إنما يتعلمن ،وحين يريد إنكار التاريخ، إنما ينزلق فيه كلياً».(٦٠)

ويعتبر بعض الباحثين أن السلفية وصلت إلى طريق مسدود لأنها توقفت عن إلقاء الأسئلة والشك بقصد الوصول إلى معرفة اكتشافية تعمل على مستوى النص والواقع، ولكن الفكر السلفي لم يذهب بعيداً في عقلانيته وفضل أن يكون النص مرجعيته النهائية وأعطاه الأولوية على الواقع. وتلجأ السلفية إلى المخيال – كما يقول أركون – أو المتخيل الديني حيث تقدم الحوادث والمعطيات والتصرفات وكأنها تتجاوز كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ. ولكن العقل السلفي لا يستطيع « أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المنمذجة لأنها تملأ عليه أقطار وعيه ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ، أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ»،(٦١) وتغرق السلفية نفسها في فكر ميتافيزيقي تلجأ فيه إلى ما يمكن تسميته بفيتيشية فكرية.. بمعنى انها تكتفي بإطلاق معاني وتسميات معينة على الأشياء، وتظن أن ذلك يعني انتقال الصفات مع إطلاق التسمية. فالقول – مثلاً بإسلامية المعرفة أو الاقتصاد الإسلامي - ينقل بطريقة خفية أو سحرية مضامين ومعاني إسلامية إلى المسمى. فنحن نواجه بمعرفة غربية في مناهجها وتصوراتها ونشأتها مثل علم الاجتماع، ونفس هذه المعرفة تطلق عليه اسم: علم الاجتماع الإسلامي، ويظل المحتوى كما هو وينطبق نفس الشيء على الاقتصاد الإسلامي. فالسلفيون – كأفراد ومجتمعات – أدرجوا

قسراً في الاقتصاد العالمي الرأسمالي، وخضعوا لآلياته وشروطه، لذلك لايكفي تحريم الربا لأن الاقتصاد ليس هو المال فقط بل الصناعة والإنتاج وما يتبع ذلك من علاقات، وحتى المال لا يعمل منفصلاً كما يبدو في تجارة الماضي، ولكن يستثمر من خلال مؤسسات رأسمالية وربوية في النهاية.

السؤال الأخير: هل تستطيع السلفية القيام بثورة ثقافية أو تدشين ما يمكن تسميته لاهوت تحرير إسلامي على غرار ما حدث في أمريكا اللاتينية؟ ظهرت تيارات إسلامية ذهبت بعيداً في تأويل النصوص الدينية وتطلق على نفسها اسم اليسار الإسلامي، وتمتد إلى فكر شريعتي، ونظمت مجموعة الإسلاميين التقدميين نفسها في تونس على منبر مجلة ٢١-١٥ (إشارة القرن الهجري الخامس عشر والميلادي الحادي والعشرين) ولهذه المجموعة آراء جريئة، فهي تقول: «لا يوجد فهم واحد وموحد للإسلام كمحتوى ووظيفة، وليس هذا القول بدعة أو تمييعاً للدين. فالإسلام مصدره الوحي، والوحي نصوص، والنصوص لا تنطبق بنفسها. لهذا اختلفت الرؤى والتقييمات بين الصحابة، فيتدخل الوحي أو الرسول(ص) ليحسمها (....)، بالإضافة إلى ضغوط الزمان والمكان، وتدخل التاريخ في توجيه الوحي. هناك استعداد الرسالة نفسها لتقبل الاختلاف وإضفاء المشروعية عليه والعمل على تأطيره. ان التأويل والصراع جزء من فلسفة القرآن ومنهجه ،وذلك اعتماداً على نوعية الخطاب المجازي (الرمزي)، ودعوته إلى استقاء الحكمة والتأمل في فضاءات الفكر البشري الواسعة».[٦٢] ونقرأ لمجموعة جديدة دعوة جريئة أيضاً: نحو خطاب إسلامي علمي ونسبي.[٦٣] وهكذا تواجه السلفية التحدي من داخل العقيدة نفسها وليست التحديات الخارجية فقط.

الهوامش

(١) Clifford Geertz: Islam Observed-Religious Development in Morocco and Indonesia, U. of Chicago Press, London 1968, p.3.

(٢) R. Hrair Dekmejian: Islam in Revolution, Syracuse Uni versity Press, 1985, p.11.

(٣)كمال عبداللطيف: مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر. بيروت، دار الطليعة، ١٩٩٢، ص٢٧.

(٤) محمد فتحي عثمان: السلفية في المجتمعات المعاصرة. الكويت، دار القلم ١٩٩٢، ص٢٣.

(٥) المصدر نفسه ، ص١١-١٢.

(٦) عبدالمجيد النجار «دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية» في مجلة: إسلامية المعرفة، العدد الأول، السنة الأولى، يونيو ١٩٩٥، ص٥٨.

(٧) محمد المبارك: نظام الإسلام العقائدي في العصر الحديث. المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩، ص٣٣.

(٨) عبدالحليم عويس: فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية. القاهرة، دار الصحوة، ١٩٩٤، ص١٠٦.

(٩) مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفية الغربية. القاهرة، دار الدعوة، ١٩٩١، ص١٣.

(١٠) المصدر السابق، ص١٦.

(١١) Sami Zubaida, "The Quest for the Islamic State: Islamic Fundamentalism in Egypt and Iran", in: Lionel Caplan(ed.) Studies in Religious Fundamentalism, London, MacMillan Press, 1987, p.25.

(١٢) W. Montgomery Watt: Islamic Fundamentalism and Modernity, London, Routledge, 1989, p. 3-4.

(١٣) Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.) Fundamentalism Observed. The Uni. of Chicago Press, 1991, p. 820.

(١٤) منير شفيق: الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات. تونس، دار البراق، ١٩٨٩، ص٢٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص٢٦.

(١٦) محمد فتحي عثمان: الفكر الإسلامي والتطور. القاهرة، دار القلم، ١٩٦١، ص١٠ وقد أورده شفيق، المصدر السابق، ص٢٦-٢٧.

(١٧) قيس خزعل العزاوي: الفكر الإسلامي المعاصر - نظرات في مساره وقضاياه. بيروت، دار الرازي، ١٩٩٢، ص٥١.

(١٨) طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٦، ص١٣.

(١٩) المصدر السابق، ص٥٣.

(٢٠) المصدر السابق، ص٥٨.

(٢١) محمد عابد الجابري: «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب» في كتاب: «الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي» ندوة - مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧، ص١٩٤-٢٠٤.

(٢٢) Eric Davis, "The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics", in: The Islamic Impulse, Barbara Freyer Stowasser(ed.). Georgetown University,Washington 1987, P.43.

(٢٣) البرت حوارني: الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨-١٩٣٩. بيروت، دار النهار ١٩٧٧، ص١٩٥.

(٢٤) حوارات قصي صالح الدرويش: راشد الغنوشي. الدار البيضاء. منشورات الفرقان، ١٩٩٣، ص٤٢.

(٢٥) منير شفيق، مصدر سابق، ص١٩.

(٢٦) الأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ القاهرة، دار الكلمة الطيبة، ١٩٨٩، ص٣٥.

(٢٧) أبوالحسن علي الحسني الندوي: ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟ القاهرة، مكتبة السنة، ١٩٩٠، ص٢٧٨.

(٢٨) الشيخ محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدينة. القاهرة، دار سينا (ب.ت) ص١٥٠.

(٢٩) المصدر نفسه، ص١٦٠.

(٣٠) الأمير شكيب أرسلان، مصدر سابق، ص٧١-٧٥.

(٣١) الندوي، مرجع سابق، ص١٩٠ وما بعدها.

(٣٢) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة. بيروت، معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩، ص١٣١.

(٣٣) الشيخ محمد عبده، مصدر سابق، ص١٧٢.

(٣٤) عبدالمجيد الشرفي: الإسلام والحداثة. تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٩١، ص٥-١٨٦.

(٣٥) روجيه غارودي: الأصوليات المعاصرة. أسبابها ومظاهرها. تعريب خليل أحمد خليل. باريس، دار عام الفين ١٩٩٢، ص٦١.
(٣٦) أوليفية روا: تجربة الإسلام السياسي. ترجمة نصير مروة. لندن، دار الساقي، ١٩٩٤، ص٨٥.
(٣٧) المصدر نفسه، ص٨٦.
(٣٨) عبدالجواد يس: مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة. القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦، ص١٨٩.
(٣٩) سيد قطب: معالم في الطريق. القاهرة، دار الشروق ١٩٩٣، ص١١٦.
(٤٠) المصدر السابق، ص٥-١٣٦.
(٤١) المصدر السابق، ١٤١.
(٤٢) محمد شكري سلام، «معالم في الطريق بيان من أجل حركة الجهاد» في مجلة «اختلاف» السنة الأولى، العدد الثاني، ١٩٩١، ص٦٧.
(٤٣) محمد إبراهيم مبروك: تزييف الإسلام وأكذوبة المفكر الإسلامي المستنير. القاهرة، دار ثابت ١٩٩١، ص٢٥.
(٤٤) عبدالحليم عويس، مصدر سابق، ص١٢٧.
(٤٥) غارودي، مصدر سابق، ص ٦٥.
(٤٦) أوليفية روا، مصدر سابق، ص٣٤.
(٤٧) نزيه نصيف الأيوبي. العرب ومشكلة الدولة. لندن، دار الساقي، ١٩٩٢، ص٥.
(٤٨) إبراهيم البيومي غانم «مفهوم الدولة الإسلامية المعاصرة في فكر حسن البنا» في مجلة الاجتهاد العدد ١٤ السنة الرابعة شتاء ١٩٩٢، ص٣-١٤٤.
(٤٩) مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا. الاسكندرية، دار الدعوة، ١٩٩٠، ص١٢١.
(٥٠) إبراهيم البيومي غانم، مصدر سابق، ص١٥٢.
(٥١) حيدر ابراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية. بيروت، مركز درسات الوحدة العربية، ١٩٩٦، ص١٦٢.
(٥٢) محمد الغزالي: أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية. القاهرة، دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠، ص٣٥-٣٦.
(٥٣) راجع فهمي الشناوي، مجلة العالم، العدد ٣٨٠ (أيار/مايو ١٩٩١).
(٥٤) حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: وإشكالات المصطلح والمفهوم، المستقبل العربي، السنة ٨ العدد ٧٥ (أيار/مايو ١٩٨٥) ص٩.
(٥٥) مجموعة رسائل الامام البنا، مصدر سابق، ص٢٠١.
(٥٦) حوار مع حسن الترابي، مجلة قراءات سياسية السنة٢، العدد٣ (صيف ١٩٩٢) ص٢٩.
(٥٧) حسن الترابي. الغرب وحركة الانبعاث الإسلامي في صحيفة الشعب المصرية ٣٠ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣.
(٥٨) راشد الغنوشي، مصدر سابق، ص٤٥.
(٥٩) داريوش شايغان: النفس المبتورة – هاجس الغرب في مجتمعاتنا. لندن، دار الساقي، ١٩٩١، ص٩٠.
(٦٠) المصدر السابق، ص٩٦.
(٦١) محمد أركون: الفكر الإسلامي قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت، مركز الإنماء العربي، ١٩٨٧، ص٢٠.
(٦٢) المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين. لماذا الإسلام وكيف نفهمه؟ صياغة صلاح الدين الجورشي ومحمد القوماني وعبدالعزيز التميمي. تونس، دار البراق ١٩٨٩، ص٣٩-٤٠.
(٦٣) نشرة: إسلام ٢١، يصدرها المنبر الدولي للحوار الإسلامي، العدد الخامس. تموز/يوليو ١٩٩٦.

التعقيب

د. إسماعيل الشطي*

منذ سنتين أقامت جامعة الكويت ندوة دعت إليها نخبة من مفكري العالم العربي وأكاديمييه لمناقشة «أزمة الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات الجديدة»، وهي ندوة لاتختلف كثيرا عن هذه الندوة في المقاصد والاهتمام والحشد والمضمون، فقد تناولت تلك الندوة اتجاهات الخطاب العربي المعاصر بكافة تنوعاته، وكانت مساهمتي آنذاك بالتعقيب على ورقة مقدمة لتقييم التيار الإسلامي بعنوان «الخطاب الأصولي المعاصر.. الملامح والقسمات»، والقصد من إشارتي لتلك الندوة هو أن إضافة تلك التجربة إلى وقوفي اليوم للتعقيب على بحث د. حيدر إبراهيم حول الاتجاه السلفي يوحيان بأن الأزمة التي تعانيها النخبة العربية ليست أزمة فكر بقدر ماهي أزمة حوار، فقد يبدو أن ما نحتاجه ليس تقييما للخطاب العربي المعاصر بقدر ما نحتاج تقييما لقدرتنا على التفاهم بيننا، إذ انني في كلتا الندوتين أعد العدة للمساهمة بالحوار والنقاش مستحضرا تجربتي المتواضعة بالعمل الإسلامي خلال الثلاثين عاما الماضية، ومشاركا بتقييم هو أقرب للنقد الذاتي يكشف أوجه النقص والضعف والقصور، غير أنني أفاجأ بأن بحوث تقييم التيار الإسلامي لا تخرج عن كونها مفردات دفاع ضد خصم سياسي أو فكري، وأن اللغة المتداولة لا تخرج عن مفردات الاستخفاف والازدراء أو عبارات الاتهام والإدانة، وأجد نفسي تلقائيا أتخلى عن دور الناقد لأقوم بدور الدفاع عن المتهم، وابتدائي بهذه المقدمة بغرض التوكيد على أهمية الأوراق المقدمة بالندوة ودورها في قيادة الحوار وحفظ النقاش في مضماره، إذ كلما التزمت الورقة بالموضوعية، وقدمت القضية بتجرد عارضة إيجابياته وسلبياته ونائية عن الإثارة والاستفزاز والاستخفاف كلما أشاعت جوا من الثقة والاحترام المتبادل وتكريس تقاليد التعددية، ولو أن الورقة التي بين يدينا التزمت بالمطلوب كما نصت عليه الرسالة التعريفية بالندوة لربما هيأت مناخا أفضل لقيادة الحوار حول الاتجاه الإسلامي، إذ كان المطلوب هو تقييم التيارات الرئيسية في الفكر العربي خلال الفترة المعنية (نصف القرن الأخير)، تقييما نقديا يلقي الضوء على منطلقات الاتجاهات الرئيسية في الفكر العربي المعاصر (الاتجاه السلفي، والليبرالي، والقومي، والتوفيقي، والماركسي) وإنجازاتها وأوجه إخفاقها وموقع كل منها وتأثيره في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية المعاصرة والآفاق المستقبلية لأطروحاته، غير أن الورقة لم تلتزم إلى حد بعيد بذلك كله فهي:

---

* كاتب ومفكر كويتي.

أولا: لم تلتزم بالفترة الزمنية المشار إليها والتي تبدأ من مطلع الخمسينيات وتمتد حتى اليوم، إذ ان الورقة ألغت الفواصل الزمنية وهي تتحدث عن السلفية، ففي الجزء الذي تحدثت به الورقة حول «لماذا السلفية» استغرقت معظم حديثها في نقد الفكر الديني نفسه دون التركيز على ما آل إليه بالفترة الزمنية المطلوبة، بل إنها تربط ظهور السلفية بتكرار الأزمات الدورية المتعاقبة، وتستشهد بنماذج متنقلة من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم ومرورا بالعهود المتعاقبة، وانتهاء بالثورة الإيرانية. وإذا كانت الورقة فعلت ذلك تأسيسا على مقولة ان جوهر الفكر الإسلامي ظل جامدا منذ اكتمال الدين وبدء التعامل معه ككتاب وسنة حتى اليوم، نقول إذا كانت الورقة تريد ذلك فكان عليها أن تقدم لنا فكر النصف الأخير من هذا القرن، وتثبت لنا استمراره على الجمود دون تأثر بالمستجدات والتطورات، أما إذا لم يكن هذا قصد الورقة فإنها في النهاية لم تعرفنا إطلاقا بالفكر الإسلامي في تلك الفترة، ولم تقدمه للمتحاورين بهذه الندوة.

ثانيا: تبدأ الورقة بالعبارة التالية: «يواجه الباحث في تاريخ الأفكار أو سوسيولوجية الفكر مشكلة تحديد المفاهيم بصورة حادة وملحة باعتبار أن المفاهيم هي المكونات الأكثر تجريدا التي يقوم عليها أي بناء فكري، وهذا ما يشكل في النهاية التيارات أو الأيديولوجيات أو الحركات الفكرية»، ورغم هذه البداية فإن الورقة لم تلتزم بتحديد كثير من المفاهيم، بل إنها لم تضع حدودا للتيار موضع البحث، ولا إطارا يحتويه، فما هي السلفية التي تناولتها الورقة؟ إن محاولة التعرف على السلفية من خلال هذه الورقة تحتاج تنقيبا واستكشافا بين ثنايا السطور للاقتراب من فهم الباحث، فتارة تعتبرها الورقة هي «عودة ما إلى تراث السابقين باعتباره مرجعا وقاعدة أي تفكير حاضر أو معاصر»، وتارة ثانية هي «كل فكر يستنجد بالدين»، وتارة أخرى هي «حركة إسلامية تطهرية ذات رؤية ثابتة وكاملة وغير تاريخية تحاول تأسيس مجتمع مثالي (أنجز تاريخيا) في مجتمع حديث»، وبعد ذلك تعلن عن وجود سلفية جديدة دون أن تعرفها لنا وتوضح الفروق بينها وبين السلفية القديمة. وبالإضافة لكل ذلك فإنها تستخدم مصطلحات أخرى كمرادف السلفية تحتاج تلك المصطلحات إلى تحديد وتعريف، فما هو الإسلام السياسي والأصولية والصحوة الإسلامية والحركة الإسلامية والإسلاموية. إن عدم التحديد هذا يقود إلى غياب تصور موحد حول من نتحدث، فلو كانت العودة إلى التراث هي السلفية لكان البريطانيون سلفيين ما داموا يعودون لتراثهم القانوني والدستوري المؤسس من قرون كقاعدة ومرجع لأي قرار سياسي حاضر، ولا أظن أن الورقة تريد أن تقول إن البريطانيين سلفيون. أما إذا كان كل استنجاد بالدين هو سلفية فإن منظمة المؤتمر الإسلامي بهذا سلفية لكونها استنجدت بالدين كرابطة سياسية تجمع الدول الأعضاء، أما إذا كانت السلفية هي كل حركة إسلامية تحاول تأسيس مجتمع مثالي (أنجز

تاريخيا) في مجتمع حديث فإن الأزهر ورابطة العالم الإسلامي وجامعة الإمام محمد بن سعود ودور الإفتاء كلها تخرج من إطار السلفية.

ثالثا: لم تتضمن الورقة ذكر أي منجزات للتيار الإسلامي، وإذا كان الباحث قد توصل إلى أن هذا التيار بلا أية منجزات كما يوحيه تساؤله في بداية البحث حين يقول: «فهل ستظل السلفيات تصر على أنها تملك التقدم الروحي بلا إنجازات مادية؟»، فإنه من حقنا هنا كمتحاورين أن تحيطنا تلك الورقة بالمقدمات التي قادت إلى تلك النتيجة، كما أنه من حق القارىء الإجابة على التساؤلات البديهية التي تقفز إلى ذهنه بمجرد إعلان هذه النتيجة، فمثلا: لماذ يحظى هذا التيار بشعبية واسعة في أوساط الجماهير العربية رغم عدم تحقيقه أي إنجاز؟ ولماذا يتمتع في حالات الاستفتاء بترتيب متقدم بين التيارات الأخرى عند المقترعين (باستثناء حزب الحكومة طبعا)؟ ولماذا يحصل الكتاب الإسلامي على مرتبة متقدمة بالمبيعات في معظم أسواق الكتب ومعارضها الثقافية؟ إن عدم الإشارة لأية منجزات أو التوقف عند هذا الجانب يخل بعملية التقييم وحيادية العرض ويؤكد ظنوننا بأن هذه الورقة مرافعة دفاع ضد التيار الإسلامي.

ومثلما تجاوزت الورقة هذا الجانب بالتيار الإسلامي فإنها اتبعت نفس المسلك في الحديث عن موقعه وتأثيره في الحياة الثقافية والاجتماعية العربية المعاصرة، خاصة وأن سطور هذه الورقة تفصح عن قدرة السلفية على تعبئة الجماهير، وتؤكد أن لهم بعدا تربويا اجتماعيا أكثر منه سياسيا، وعليه كان المفروض أن تقدم لنا مادة علمية تخدم الحوار في هذا الجانب وتثير الأسئلة وتحفز النقاش، خاصة وأن هناك مؤشرات تدل على أن هذا التيار يحتل موقعا بالواجهة في هذه الحقبة من تاريخنا، فلقد دخل خارطة الاهتمام الدولي باتهامه مصدرا للإرهاب والعنف، واحتل موقع الصدارة بالصراع العربي الإسرائيلي باعتباره عقبة كأداء أمام مشاريع التطبيع والتسوية، بل وضعه بعض مفكري الغرب في أبرز مشاهد المستقبل التي تتضمن صداما للحضارات، أليس هذا كله جديراً بالتساؤل والاستفسار عن إهمال الورقة ذكر موقع هذا التيار وتأثيره في الحياة الثقافية والاجتماعية؟

رابعا: رغم أن الورقة تؤكد أن مصطلح السلفية قليل التداول في تسمية التيار الإسلامي في الوقت الراهن إلا أنها تستخدمه مخالفة الواقع، وربما لجأت الورقة لذلك تقيدا بالتسمية التي أطلقها منظمو هذه الندوة، غير أن هذا السلوك يخفي خلفه موقفاً فكرياً يرفض إسباغ صفة الإسلامية على التيار المقصود بالبحث نتيجة فهم خاص للإسلام، ولهذا يجتهد الكثيرون من ممارسي هذا السلوك لاختراع تسميات ونحت مصطلحات مثل الإسلام السياسي أو الإسلاموية أو الأصولية أو السلفية أو المتأسلمين. وإذا كان هذا مفهوم في ميدان الصراع السياسي أو

التراشق الصحفي، إلا أنه غير مستساغ في ندوة خصصت للحوار والنقد والتقييم، فأدنى درجات الاحترام بين المتحاورين أن تسمي كل طرف بما يشعره باحترامك، ولا يمنع أن تبدي تحفظك واحتجاجك خلال النقاش والمداولات على تسمية ما، وبغير هذا الاحترام فإن مفردات الاستخفاف والاستهزاء تطغى على لغة الحوار، كأن يطلق على القوميين بالشوفونيين، وعلى الليبراليين بالمتأمركين، وعلى الماركسيين بالملاحدة وهكذا. وهذا لا يعني ان مصطلح السلفية في ثقافة وأدبيات التيار الإسلامي عبارة ازدرائية بل يعني أنه مصطلح مجاني في غير ثقافة الإسلاميين إن لم يكن استنقاصي، فضلا عن أن هذه التسمية تثير اللبس نتيجة استخدامها في فترات تاريخية مختلفة ولأغراض مغايرة. فهي ابان عهد ابن تيمية كانت تطلق على منهاج فكري لفهم مسائل العقيدة في قوالبها الفلسفية المطروحة آنذاك، ونشأ هذا المنهج خصيصا لمواجهة المعتزلة والماتريدية والأشاعرة، كما أن هذه التسمية تعتبر في بداية هذا القرن الخط الفكري الذي آلت إليه المدرسة الإصلاحية (الأفغاني/عبده) على يد الشيخ محمد رشيد رضا، ومن بعده محب الدين الخطيب وحسن البنا في بداياته، وكان يقصد منها العودة لنهج السلف الأول في فهم الدين والتلقي المباشر من النصوص دون اللجوء إلى التقليد، أما في النصف الأخير من هذا القرن فلقد أطلقت هذه التسمية إحدى جماعات التيار الإسلامي الناشطة في مختلف المجالات، لهذه الأسباب كلها لم يكن ملائما تسمية التيار بغير ما عرف واشتهر به حتى لا تختلط المسميات.

خامسا: تؤكد الورقة في أكثر من موقع على أن الفكر الإسلامي (السلفية) فكر أزمة، والسبب أنه محاولة للتوفيق بين المثال والواقع، وبين تأكيد الذات ومواجهة الآخر، وبين الزمني والأزلي، كما أنها محاولة للاحتفاظ بالحركة والثبات سويا في التعامل مع الظواهر. ويبدو أن الورقة في النهاية تريد أن تقول ان هناك مأزقا في تكييف نصوص القرآن والسنة ذات النزعة المثالية والقديمة والثابتة على أعتاب عصرها لمواكبة الواقع العصري المتغير والمتطور، إلا أنها تفعل ذلك متخفية وراء خطاب فلسفي جامد، وصياغة لغوية مبهمة. ولعلني أرى ذلك تعسفا بالتفكير فأي أيديولوجيا لا تتبنى مبادىء مثالية أو متخيلا منشودا يعمل معتنقوها على التوفيق بينه وبين الواقع؟ وهل الحضارة الديمقراطية المعاصرة التي تتبنى مبادىء مثالية مثل الحرية والعدالة والإخاء والمساواة استطاعت أن تحقق مثالية هذه المبادىء على أرض الواقع؟ أليست الجهود الحالية للوصول إلى تلك الحالة المثالية هي محاولة توفيق بين المثال والواقع؟ وهل محاولة الهنود واليابانيين أو حتى الفرنسيين لتوكيد ثقافتهم أو لغتهم أمام الهجمة الأمريكية اليوم يمثل أزمة تأكيد ذات الأقل قوة في مواجهة الآخر الأكثر قوة؟ لقد أعابت الورقة على الفكر الإسلامي استخدامه المنهج التوفيقي بين مقتضيات مظاهر العصر الحديث وبين الإسلام، كما أعابت استخدام إعادة تفسير النصوص، وتطوير مبدأ المصلحة المرسلة لتصبح فقه الضرورة، كما تقول الورقة غير أن الإسلاميين

(السلفيين) لا يرون أي مأزق في محاولتهم الاحتفاظ بالحركة والثبات باعتبار أن فكرهم أداتي (أي يمكنه التكيف مع المستجدات باستبعاد أنماط السلوك والتفكير)، وترى الورقة أن ذلك ناتج عن الاعتقاد بمبدأ ثبات الطبيعة الإنسانية حتى لو تغيرت الاختراعات والماديات، واعتقد أن هذا مثال جيد على أن الورقة هنا لا تناقش فكر التيار الإسلامي في المنتصف الأخير من هذا القرن بقدر ما تناقش الفكر الديني على إطلاقه، ومناقشة الفكر الديني بإطلاقه يستدعي الوقوف عند كثير من المقولات والمسميات والمصطلحات حتى يمكننا فهم جوهر الخلاف وفرز المقولات التعسفية من التفكير المنطقي، بل يستدعي مناقشة الأسس المنطقية التي ارتكزت عليها الورقة في نقد الفكر الديني بشكل أكثر تفصيلا، فمن قال ان تلك الأسس تنسجم مع العقل والمنطق؟

سادسا: يقرر الباحث أن القرن الحادي والعشرين سيمثل قمة في النضج الإنساني على الأقل في مستوى التكنولوجيا والعلم والعقلانية والتنظيم، وهذه كذلك مقولة تعسفية أخرى لا يروجها إلا بعض المفكرين الأمريكان مادامت أمتهم تتربع على قمة قيادة البشرية، ولا تتبناها إلا نظرة عيونها محجوزة عن سعة العلم والتكنولوجيا وضخامة أسرارهما نسبة إلى ما عرفه الإنسان. وأتخيل شخصا يقرأ هذا الكلام من معاصري عام ٢٠٩٩ وهو يضحك من غرور إنسان القرن العشرين وضيق أفقه. غير أن تلك الحضارة المبهرة لها جانب مظلم نحتاج التوقف عنده ليس من قبيل التقليل من شأنها، بقدر ماهو إحداث توازن. تلك الحضارة لها جوانبها المشرقة فهي التي خفضت معدلات الوفيات بين الأطفال، وزادت من طول أعمار الناس، كما خفضت نسبة الأمية في العالم، ورفعت معدلات الإنتاج الغذائي في العالم بأسرع من نمو الإنسان، وربطت كوكبنا (الأرض) بشبكة من المواصلات والاتصالات بصورة تحول فيها الكوكب إلى قرية، وفجرت ينابيع هائلة من المعرفة والمعلومات لم تتوفر في عصر نعرفه من قبل، ولكن كل ذلك لصالح الرجل الأبيض وعلى حساب الأمم الأخرى، فعدد الجائعين في العالم أكثر من أي وقت مضى وهم في ازدياد، والفجوة بين الأمم الغنية والفقيرة آخذة في الاتساع، كما أن التصحر يزحف على الأرض المنتجة، ويزيد من مساحات الصحارى بشكل لم يسبق له مثيل، وأخذت بعض الكائنات بالانقراض والتلاشي من الحياة، وتحولت الأمطار إلى أحماض تقتل الغابات والبحيرات، وازدادت معدلات درجات الحرارة في مناطق كثيرة من العالم بصورة تهدد مناطق الإنتاج الزراعي، ومازلنا نعيش متوجسين خيفة بسبب استهلاك طبقة الأوزون التي تحمي المخلوقات من السرطان، وأصبح استنزاف الموارد الطبيعية من المياه والأخشاب ومصادر الطاقة وغيرها يهدد مستقبل الاقتصاد في العالم، وحدنا أهل الجنوب نواجه مشاكل النفايات النووية والكيميائية، ونعاني في العالم من كثرة الفياضانات. ولقد بلغ جنون الإنسان من أجل الاحتفاظ بالقوة إلى صرف أرقام فلكية من الأموال (أكثر من ترليون دولار سنويا)

كفيلة بمعالجة جزء كبير من مشكلة الجوع في العالم، وأصبح سباق التسلح مصدر قلق يهدد الكوكب بأكمله بصورة لم تخطر على قلب بشر من قبل. إننا نعيش حضارة غير متزنة، فهي بقدر ما تنطلق بسرعتها الصاروخية بمركبة التفوق، بقدر ما تسخر هذا التفوق لصالح جنس من البشر على حساب الأجناس الأخرى، وهي تستنزف الثروات لصالح الأجيال المعاصرة وعلى حساب الأجيال القادمة، إنها مصابة بجنون التسلح وهيمنة القوة بشكل لا متناهي. وهكذا يبدو أن الذين يقودون العالم مجموعة من الأنانيين والمغرورين والمتهورين، ومن غير المعقول أن يدع البشر مصير العالم لحضارة كهذه ولمجموعة كأولئك. وهنا تنشأ حاجة ضرورية وملحة لإنقاذ البشرية من قيادة هذه الحضارة المتعصبة، ومن أولئك المتهورين الذين يقودوننا إلى المجهول. ولأني اعتقد أن الإسلام الصدر الذي يحنو على كل الأجناس ويستوعبها، بدليل سجل رواده وأعلامه وصانعي مجده على مدار التاريخ الذين يجمعون العرب والعجم والمغول والأفارقة دون تمييز، ولأني أظن أن الإطار الضابط لحركة الإسلام قائم على أسس العدالة والمساواة والرحمة، وأنه ينظم علاقة الإنسان ببقية الموجودات من جماد وأحياء وفق وشائج عاطفية ومادية وليست مادية فحسب، ولأن قيمه وأخلاقه تحول دون هذا الجنون الذي يعتري قادة الحضارة المعاصرة، لذلك فإنني اعتقد أننا عندما نتقدم بالإسلام فإننا نقدم للعالم مشروعا للإنقاذ يحفظ كوكبنا من جنون متهوري الحضارة المعاصرة.

سابعا: عندما تحدثت الورقة عن السلفية: التاريخ والتنوع فإنها لم تلتزم بالتنوع خلال الفترة التاريخية المطلوبة، إذ إن صراع الدولة العثمانية والصفوية والحركة المهدية والوهابية والسنوسية وفكر النهضة (الأفغاني/عبده/طهطاوي ... الخ) والسلطان محمد بن عبدالله وأبو شعيب الدكالي.. كل أولئك يمثلون مرحلة سابقة للمدى التاريخي موضع البحث، أما الفكر الإسلامي موضع البحث فتشكله أدبياته وإصداراته ورجاله ومدارسه وحركاته خلال تلك الفترة بدءاً من الخمسينيات التي حفلت بتنوع كبير، ففي جانب الحركات والجمعيات الإسلامية يبرز الإخوان المسلمون والجمعية الشرعية وأنصار السنة المحمدية، ويبرز سيد قطب ومحمد الغزالي وسيد سابق والبشير الإبراهيمي ومحمد حسنين مخلوف والكوثري والغماري وغيرهم من مفكرين وعلماء، وتبرز مجلة المسلمون ولواء الإسلام والدعوة والأزهر كإصدارات، ويبرز الأزهر في مصر كمدرسة شرعية احتلت موقعا لم يتغير في الفكر الإسلامي، وأما في حقبة الستينيات فقد برز اسم مالك بن نبي من الجزائر ومصطفى السباعي من سورية وسيد قطب بفكره الجديد ومحمد قطب وبهي الخولي، وظل الغزالي مستمرا في مشاركاته الفكرية، ودخلت كتابات العلامة الباكستاني أبو الأعلى المودودي والعلامة الهندي أبو الحسن الندوي ساحة الفكر العربي بعد ترجمتها، كما قفز اسم تقي الدين النبهاني منظرا بكتاباته لحزب التحرير، وبرز من العلماء محمد

أبو زهرة من مصر، ومحمد الصواف من العراق، وناصر الدين الألباني من سورية والذي سيتحول في منتصف السبعينيات إلى قائد روحي لجماعة السلفيين. وظهرت إصدارات جديدة مثل حضارة الإسلام من سورية، والشهاب من لبنان، والبعث من علماء الندوة بالهند، ودخلت الساحة الشعبية جماعة وافدة من الهند تسمى «الدعوة والتبليغ»، وبرز بجوار الأزهر مجمع البحوث الإسلامية كمؤسسة تعنى بالبحث الشرعي، كما نشطت جماعة أخرى في الأردن تسمى حزب التحرير، أما في حقبة السبعينيات التي كانت بداية هيمنة شعبية للتيار الإسلامي سميت بالصحوة الإسلامية، في تلك الحقبة برزت أسماء مثل: فتحي يكن من لبنان، وسعيد حوى من سورية، ومحمد أحمد الراشد (عراقي باسم مستعار) وحسن الترابي من السودان، ومصطفى شكري عبدالعال من مصر، وجهيمان العتيبي من السعودية، وبرز من العلماء اسم عبدالعزيز بن باز من السعودية، ومحمد باقر من شيعة العراق، وحسن أيوب من مصر (عاش بالكويت) وعبدالفتاح أبو غدة، ومحمد سعيد البوطي من سورية، كما صدرت مجلتا البلاغ والمجتمع الكويتيتان، وصدرت الأمان اللبنانية بديلا عن الشهاب، وأعيد إصدار مجلتي الدعوة المصرية والاعتصام كما صدرت عن دار الإفتاء بالسعودية مجلة الدعوة، وعن رابطة العالم الإسلامي مجلة الرابطة، وظهرت إصدارات متعددة من الطلبة العرب المقيمين بالغرب كالغرباء والأمل وغيرها. ودخلت الساحة جماعات عدة ضمن انشقاقات وانشطارات مثل: جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)، وجماعة الجهاد في مصر، وجماعة السلفيين وجماعة جهيمان بدول الخليج، وحزب الدعوة بالعراق، وأخذت المؤسسات السعودية الدينية تحتل موقعا منافسا للأزهر مثل الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة الإمام بالرياض، ودار الإفتاء والبحوث، ورابطة العالم الإسلامي، وبرزت ظاهرة الوعاظ مع بداية عـ الصحوة كأداة فاعلة في تشكيل الوعي الإسلامي والتأثير في فكره، وفي حقبة الثمانينيات وصلت هيمنة التيار الإسلامي في الشارع العربي لذروتها، إذ صاحبتها الثورة الإيرانية بقيادة الإمام الخميني والجهاد الأفغاني ضد الاحتلال السوفيتي، وحركات تمرد وانتفاضات على بعض الأنظمة بالعالم الإسلامي. ولقد برز اسم الخميني قبل ترجمة إسهاماته الإسلامية، ويوسف القرضاوي ومحمد متولي الشعراوي وعمر عبدالرحمن وراشد الغنوشي من تونس، وعبدالمجيد الزنداني من اليمن، ومحمد أركون من الجزائر بعد ترجمته من الفرنسية، وامتلأت الساحة بالجماعات الدينية التي يصعب حصرها في تلك العجالة، واختلط الحابل بالنابل، والعنف بالسلم، والأمن بالإرهاب كله يموج فوق بعض ضمن الفكر الإسلامي، وظهرت من الإصدارات الشهيد الإيرانية، والإصلاح الإماراتية، كما دخلت الحوزات العلمية الشيعية ضمن المؤسسات الشرعية بجانب الأزهر والمؤسسة الدينية السعودية،

وفي التسعينيات حيث أصبحت مواجهة التيار الإسلامي بالمنطقة إحدى سياسات الغرب المعلنة، وانعكس ذلك على تقدم التيار ونموه، وأصابت الساحة العربية عموما انتكاسة عامة بعد حرب الخليج الثانية، وشاع الركود والإحباط والخذلان بعد أن قدم العرب كل تنازلاتهم مقابل وعود جوفاء من إسرائيل، في تلك الحقبة لم تبرز بالساحة ظاهرة إسلامية تستحق الوقوف عندها سوى المقاومة الإسلامية المتمثلة بحزب الله في لبنان، وحركتي حماس والجهاد في فلسطين.

هذا المشهد الممتد نصف قرن له انعكاساته على الفكر العربي، كان الأولى بمجهر الورقة أن تضع عدستها عليه لتشخصه، وتتبع نموه وتطوره وتقلباته، وهذا ما تجاوزته الورقة كليا بينما كان هو المطلوب.

ثامنا: تعتبر الورقة أن بؤرة التوتر عند التيار الإسلامي، ستكون بعلاقتها مع مرحلة العولمة، وكالعادة لا تقدم لنا الورقة أي تفسير لهذا سوى عبارات مبهمة كقولها ان جوهر تعالي النص سيكون مصدر هذا التوتر، رغم أن العولمة تبدو نظاما عالميا جديدا يريد تعديل الوحدة السياسية للنظام الدولي السائد وهي الدولة القومية ذات السيادة، وتستهدف العولمة الحدود المعنوية والمادية لجعلها مسامية، أو ربما إلغائها، وإذا كانت قد قطعت شوطا في تسيير حركة المعلومات والأموال والتجارة والاتصالات في مواجهة عقبة الحدود، فإنه يتوقع لها أن تقلص دور الحكومات إلى أضيق نطاق، وهذا كله قد يجعل الفكر القومي والماركسي في بؤرة التوتر وليس الفكر الإسلامي. ففكرة القومية ستواجه التكتلات الاقتصادية القائمة على المصالح المشتركة (أوروبا الموحدة، دول النافتا، دول الحوض الباسفيكي، دول المحيط الهندي، الشرق أوسطية... إلخ) أما الماركسية فإن بؤرة توترها في أيديولوجية العولمة هي تحرير الاقتصاد والتجارة، أما التيار الإسلامي فإنه دخل حالة التوتر يوم أن ألغى النظام الدولي الحالي نظامه الذي أنشأه وعاش فيه زهاء أربعة عشر قرنا. لقد دخل حالة التيار الاسلامي دائرة التوتر يوم أن وجد العنصر القومي والرابطة الجغرافية تحل محل العقيدة في تحديد الانتماء السياسي، ويوم أن استبدلت أشكال الكيانات السياسية وأنماط المعيشة بالشكل والنمط الذي فرضه النظام الجديد، ويوم أن فكك الإطار المرجعي للأمة والقائم على الإسلام قطعة قطعة، وأعيد تشكيله ليتواءم مع الوضع الجديد. يومها وجد التيار الإسلامي نفسه أمام تحديات أبرزها أنه خارج النظام الدولي، ولعل مشكلة هذا التيار أنه خارج النظام أو خارج عليه دون سائر التيارات العربية الأخرى التي ولدت من رحم هذا النظام. وتكمن الأزمة الكبرى عند كثير من الإسلاميين في أنهم لا يدركون طبيعة مشكلتهم ليعملوا على حلها والانسجام مع مقتضيات النظام الدولي، أما العولمة فإنها لن تضيف للتوتر تأزما آخر بل قد تتيح فرصا ليعالج التيار مشكلته الرئيسية.

وأخيرا: تعتبر الورقة أن التيار الإسلامي (السلفية) جعل أولويته قضية السلطة السياسة، ولكنها عندما تقدم هذه المقولة تقرر أنهم معارضون جيدون وحكام سيئون يتمتعون بوعي ناقص وعاجز عن إيجاد الحلول المتسقة مع تفكيرهم ورؤيتهم، وبعد أن تحكم عليهم بالإخفاق تتهمهم بازدراء الديمقراطية والمغالاة في معاداة الآخر وعدم إبداء أي حماسة للعلم والتكنولوجيا. وبجانب تسرع الورقة بإسباغ الأوصاف التحقيرية على هذا التيار تصف بشكل انحيازي العلمانيين بالنهضويين والمجددين، وأنا أتساءل أين الموضوعية هنا في هذا البحث؟ إنني لن أدافع عن إخفاقات الإسلاميين فقد تضمن تيارهم فكرا مغاليا ومتطرفا، وشملت حركتهم عنفا وإرهابا، واختلط خطابهم بمفردات الاتهام والإدانة للآخرين كالتفكير والزندقة والخروج عن الملة وغيرها، وتناثرت تصريحات ومقولات تنم عن احتقار الديمقراطية ورفض التعددية، ولكن أقول من كان منكم بلا خطيئة فليقذفهم بحجر. إن التيارات العربية كلها بلا استثناء متهمة بنفس التهم التي تدفع في وجوه الإسلاميين اليوم، لقد عاش العالم العربي نصف القرن الأخير تحت أنظمة تتبنى القومية والماركسية أو الاشتراكية أو الليبرالية. فماذا فعلت بالعالم العربي؟ أليست هي مسئولة اليوم عن تخلفه وترديه؟ أي تلك التيارات كان مؤمنا بالديمقراطية ومارسها بالفعل؟ وأي تلك التيارات قبل بالتعددية ولم يزج منافسيه من التيارات الأخرى داخل المعتقلات والسجون؟ من سيس الجيوش العربية ووجهها للعبة الانقلابات السياسية وفرض ظاهرة العسكرتارية بدلا من الديمقراطية؟ من قسم العالم العربي إلى معسكرين أحدهما رجعي والآخر تقدمي؟ من زرع جماعات العنف التي مارست القتل والتفجير والقنص والهدم وكافة أشكال الدمار باسم الثورة على الأنظمة؟ وأي تيار عربي احترم حقوق الإنسان وكرس الحريات العامة؟ وهل تذكرون سجل المفكرين والأدباء والصحافيين والفنانين من كافة التيارات الذين مجدوا الاستبداد وهتفوا لسحق معارضيهم مطالبين بتجريدهم من حقوقهم الآدمية؟ هل تذكرون مفردات الاتهام والإدانة كالخونة وعملاء الرجعية والاستعمار؟ ثم ماذا قدمت لنا التيارات الأخرى سوى الشعارات الجوفاء تماما كما يفعل كثير من الإسلاميين اليوم؟ أين المشروع النهضوي الذي قدمته التيارات الأخرى إبان حكمها للعالم العربي منذ نصف قرن حتى اليوم؟ إنني أعلن أن الأزمة ليست بالأيديولوجية وحدها فحسب، حتى نفرد نقاشنا لتقييم الأيديولوجيات أو التيارات. إن الأزمة تكمن بالمتلقي العربي وظروفه النفسية والبيئية التي تدفعه لأن يمارس نفس السلوك مع كل فكرة أو أيديولوجيا يتلقاها. ان المتلقي العربي سواء كان إسلاميا أو قوميا أو ماركسيا أو ليبراليا وتوفيقيا يظل يردد إيمانه بالحرية والديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، ولكنه ينقلب على تلك الشعارات في لحظة زهو يشعر بها أنه اقترب من السلطة.

المناقشات

د. أحمد البغدادي

في البداية نشكر المجلس الوطني على هذه الندوة من خلال استقطابه لهذه النخبة الطيبة،وكذلك نشكر الدكتور حيدر إبراهيم على هذه الورقة المهمة، وأيضا ما ورد من تعقيب من قبل الأخ الدكتور إسماعيل الشطي. وسوف أركز حديثي على ملاحظتين فقط بالنسبة للدكتور حيدر، وملاحظة واحدة بالنسبة للدكتور الشطي. إن الورقة تمثل دون ريب رأيا للأخ الدكتور حيدر وهو توجه موجود عند كثير من الليبراليين، واعتقد أن القول إنه لا مستقبل للسلفية وفي نفس الوقت إن الطريق ليس مسدوداً، اعتقد أنه ينطوي على شيء من التناقض. فإذا كانت الحركة السلفية تريد أن تبني حاضراً ومستقبلاً بأدوات الماضي فلا مستقبل لها، هذه قضية مهمة وأساسية. وحتى إن أرادت أن تقدم شيئاً جديداً فلن تقدم شيئاً مادامت متمسكة بالثوابت. (وهنا حتى نكون واضحين فإن الثوابت ليست قضية قرآن وسنة، وإنما تفسيرات جديدة للنصوص) يجب أن يكون هناك اجتهاد في موضع النص حتى نستطيع أن نساير ما يحدث في العالم، ولذلك إذا استمرت الحركة السلفية بأدواتها القديمة - المتمثلة في الاعتماد بالدرجة الأولى على آراء الفقهاء القدماء لكي تستنتج من هذه الآراء حلولاً للحاضر والمستقبل - فليس لها مستقبل. المستقبل أن تأتي بشيء جديد، أن تقدم تفسيراً جديداً، وأن تتقبل ماهو جديد.

والحركة السلفية، للأسف الشديد إلى الآن، ليست مهيأة له. بالنسبة للدكتور الشطي، إذا كان كل باحث يريد أن يعرّف الأصولية والسلفية، وما إلى ذلك - وهو يجتمع مع كبار المثقفين والباحثين وغيرهم - فهذا مضيعة للوقت. عندما نقول سلفية فحتماً لدينا تصورات واضحة حول الموضوع، وهذه التصورات ولو أنها متباينة إلا أنها تعني شيئا محددا ومعروفا للجميع - إن الورقة تتحدث عن شيء معين، وتحمل رأيا معينا، وقد تكون أحادية بالنسبة لك، أو بالنسبة لآخرين، حتماً هي تتعارض تماماً مع التوجه الديني، وأنا دائماً لا أحبذ أن أقول إسلامي، وإنما التيار الديني والتوجهات الدينية، وهذا شيء حقيقة متوقع من كل باحث يتبنى مفاهيم ليبرالية، ويقيّم الحركة الدينية في إطار الواقع الموجود، لذلك فأنا اعتقد أن قضية التعريفات ليست أساسية إلا إذا كنا بصدد مصطلح جديد، في هذه الحالة الباحث ملزم بأن يقدم مثل هذا التعريف. وقد أوضح الدكتور حيدر منذ البداية مقصده وهدفه من الورقة.

الحبيب الجنحاني

أود أن أبدي ملاحظتين: الملاحظة الأولى وهذا ربما سنراه في بحوث لاحقة، ان هناك تساؤلا دائما يتبادر للذهن، ونحن بصدد تقييم هذا التيار بأنواعه سواء كان في الفترة الحديثة أو في الفترة المعاصرة التي نعيشها، مفاده لماذا يتجاهلون التجربة التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي؟

هناك دائما تجاهل للتجربة التاريخية التي عاشها المسلمون لأكثر من أربعة عشر قرنا. أحياناً كنت أقول ربما لا يعرفون هذه التجربة لأن بعضهم تكونوا معرفياً على هذه المقولات ذات الطابع النظري، ولكن هنالك أسماء كبيرة المفروض أنها إن لم تعرف التجربة التاريخية للمجتمع البشري، فإنها على الأقل تعرف التجربة البشرية للمجتمع العربي الإسلامي. دائماً هنالك القفز على القرون، وأنا هنا أطرح تساؤلاً مهماً جداً، ونحن نقيم هذه التيارات: هل هذا التجاهل هو عن قصد – لأن هذه التجربة تقلقهم وتبين الفرق بين النظرية والتطبيق – أم هم لا يعرفون هذه التجربة بما فيها تجربة صدر الإسلام ومرحلة الخلفاء الراشدين. فقد كانت هناك مشاكل وثغرات والكثير من الأشياء، وذلك لأنهم بشر يأكلون الطعام ويمشون بالأسواق.

والملاحظة الثانية، أن الباحث أشار إلى تجربة وقعت في مجتمع بلدان أمريكا اللاتينية، واعتقد أنه من الصعب جدا أن نتفاعل بتجربة لاهوت التحرير، لأسباب كثيرة منها: أولاً اننا إذا رجعنا للسلفية الحديثة، أو ما يسميها الأستاذ فهمي جدعان بالسلفية المجددة، فسنجدها قد حاولت ابتداء من القرن ١٩ على الأقل أن تجدد النظرة إلى الإسلام معرفياً من الأفغاني إلى عبده وحتى رشيد رضا. ولكني أرى أن محاولة التجديد الفكري والمعرفي داخل هذه الرؤى أو التيارات المختلفة توقفت تقريباً مع جيل عبدالقادر عودة وسيد قطب، وإذا وصلنا إلى الفترة المعاصرة نجد هذه المحاولات تكاد تكون منعدمة، ومن حاول من المثقفين ممن كانوا في صفوف بعض هذه التيارات التجديد والاهتمام بالمعرفة والفكر ابتعدوا في النهاية عن هذه الحركة، أو كثير منهم على الأقل، وذلك بسبب طغيان الطابع السياسي. وقد كنا في ندوة مع أحد رموز وقادة هذه الحركة، وطرحنا هذه القضايا التي تهم المجتمع والتي ركز عليها الباحث، فكان جوابه واضحاً بأن هذه القضايا نهتم بها بعد أن نصل إلى السلطة، ولا يمكن أن تطلب منا برنامجنا ورأينا ونحن في صفوف المعارضة، فعندما نصل إلى السلطة سنكشف عن برنامجنا.

د. جابر عصفور

أود في البداية، بعد شكر المجلس الوطني بالطبع، أن أحيي الدكتور حيدر إبراهيم على هذه المداخلة العميقة، وأن أشكر الدكتور إسماعيل الشطي على هذه المداخلة الحماسية. في الواقع أريد أن أطرح نقطة أتصور أنها مهمة، فيما يتصل بالحديث عن السلفية، لا أطرحها على أنها رأي نهائي، وإنما أدفع بها إلى منطقة الحوار لكي يعقب عليها المحدثان. فيما يتصل بالسلفية، في تقديري أنها ليست حركة دينية، وإن بدأت من تأويل للدين مع جماعة ابن حنبل كنوع من الرد على المعتزلة، ومن يومها استخدمت في المصطلح الفكري الإسلامي عبارة أهل السلف للدلالة على التيار المقاوم للمعتزلة، ومن ثم الدلالة على التيار المقاوم للعقل في هذا الوقت. فمنذ القرن الثالث للهجرة إلى الآن حدثت تغيرات مذهلة تجعلنا، كما قال الدكتور حيدر، أمام سلفيات وليس سلفية واحدة، مع ذلك تظل السلفية صفة لا تتطابق مع الفكر الديني، وإن بدأت من تأويل له. شأن السلفية في ذلك شأن الأصولية. لأن الأساس الفلسفي للأصولية والسلفية واحد، وهو القياس على نقطة ذهبية تقع في الماضي بحيث تتحول هذه النقطة الذهبية إلى إطار مرجعي تقاس عليه كل حركة في الحاضر أو كل حركة إلى الأمام في الزمن. وعلى نحو يتحول معه الزمن إلى عود دائم إلى الوراء، حيث هذه النقطة الذهبية.

ومادام الأساس الفلسفي، هو العود إلى نقطة ذهبية في الماضي على هذا النحو، ورد حركة التاريخ إلى ما يشبه الحركة الدائرية التي تعود دائماً إلى مبتدئها، فهذه صفة، صحيح بدأت من الدين، ولكنها لا تنحصر في الدين فقط، فكل تصور ينبني حول مركز واحد ينطوي على عناصر أساسية من السلفية، وعلى عناصر أساسية من الأصولية. ولهذا نحن نجرؤ على أن نصف الماركسي بأنه سلفي، إذا ظل الأصل عنده السلف من أهل الماركسية، ونصف الناصري أيضاً بأنه يمكن أن يكون سلفاً عندما تتحول الناصرية إلى قياس على أهل السلف الناصرية، أو عندما تتحول إلى «توثين» فكري لسلوك وأفكار وتقديس عبدالناصر على سبيل المثال. وقل مثل هذا في البعثي وما أشبه. أظن أن هذه النقطة ينبغي أن تحرر أكثر لأن السلفية ليست صفة متطابقة مع الدين، وإن تولدت عن تأويل للدين، فهي تولدت عن تأويل للدين، ولكنها استقلت بعد ذلك، ويمكن أن تنطبق على الدين وغيره، تماماً كالأصولية.

وعند هذا المستوى من التحرير أتصور أن الدكتور حيدر تحدث عن السلفية الدينية، وفي هذه السلفية الدينية أتصور أنه لابد من تحرير الفارق بين تيارين موجودين في الاتجاهات السلفية الدينية، وهما التيار الذي استطيع أن أسميه بالسلفية النقلية في مقابل تيار مضاد له كذلك في

داخل السلفية وهو ما يمكن أن أسميه بالسلفية العقلانية. لأن الفرق بين محمد عبده في الأزهر، على سبيل المثال، والشيخ عليش الذي كان يكفر الشيخ محمد عبده، لم يكن فارقاً بين تيار إسلامي وتيار علماني، وإنما كان بالدرجة الأولى الفارق داخل أهل السلف لأن الشيخ عليش كالشيخ محمد عبده - وأنا لا أريد أن استخدم أمثلة معاصرة حتى لا أحرج أحداً - كلاهما يبدأ من الإيمان وينتهي بنفس الإيمان، الذي هو عودة الحاضر إلى هذه النقطة الذهبية في الماضي. لكن محمد عبده يحرر هذه النقطة الذهبية بواسطة التأويل العقلاني للنص في مواجهة السلفية النقلية التي أغلقت النص على نفسه وأغلقت على نفسها أبواب الاجتهاد. فالمشكل - وهذا ما أريد أن يحدثنا به الدكتور الشطي حديثاً واضحاً - هو هل السلفية التي ينتسبون إليها الآن سلفية عقل أم سلفية نقل؟

سلفية تفتح أفق التأو يل والاجتهاد على نحو لا تحرم فيه ولا تكفر فيه، التأويل القائم على الاجتهاد للنص، أم أنها سلفية نقلية تنغلق على نفسها وتغلق أبواب التطور على كل من حولها، ومن ثم تغلق أبواب المستقبل.

جورج طرابيشي

أولا، اعتقد شخصياً أننا نظلم كثيراً السلفية إذا طابقنا بينها وبين الإسلام السياسي اليوم. إذ إن محمد عبده والأفغاني كانا سلفيين، ولكن اعتقد أنهما لو عاشا في عصرنا لكانا الآن قد كفرا.

ثانيا، قيل في الورقة أن الحركة الأصولية في أزمة، واعتقد أن هذا التشخيص ليس مصادقاً للواقع، فالحركة الأصولية ليست في أزمة، بل أكاد أقول إنها حركة مطمئنة تماماً، وأنها تعتقد أن العالم هو المأزوم وليست هي المأزومة. فهي في حالة طمأنينة أيديولوجية كاملة. ولكن اعتقد أن الأزمة الحقيقية في الحركة الأصولية اليوم هي أزمة ابستمولوجية، بمعنى أنها تدعي أنها تريد أن تعود إلى الإسلام الأول، والحال أن هذه الدعوة، بغض النظر عن تعريفنا ماهو هذا الإسلام الأول، هي بالتحديد نقطة أزمتها الابستمولوجية، لأن هذا الإسلام الذي تريد أن تعود إليه ليس هو الإسلام الأول، بل هو إسلام القرن السادس والسابع الهجري، هو إسلام ابن تيمية، أو الإسلام مقروءاً بعيني ابن تيمية، وليس حتى بعيني ابن حنبل. بل أكاد أقول أكثر من ذلك إن إسلام ابن تيمية لا يعدو أن يكون قراءة لإسلام ابن حنبل، وإن الحركة الحنبلية هي أيضا حركة متطرفة ومتعالية حتى على أحمد بن حنبل. وأنا أيضاً أقول فلنعد إلى الإسلام الأول، ولكن الإسلام الأول مقروءاً بعيون جديدة.

اعتقد ابستمولوجيا يجب أن نعود إلى الإسلام الأول لكي نجري عليه قراءة تفكيكية ونقرأ ما هذا الإسلام الأول، ولا نقرؤه من خلال عيون الذهبي أو عيون ابن تيمية أو حتى عيون السيوطي، أي عيون متأخرة عنه بثمانية قرون بعد تكون الإسلام كما نعرفه اليوم. أما الملاحظة الثالثة فهي تتعلق بقضية ازدواجية المادة والروح. هنا أشيد بالورقة لأنها نبهت إلى هذه الثنائية الأساسية، وأشيد أيضاً بالإشارة السريعة الخاطفة إلى أن للغرب أيضاً روحانيته. فلا حضارة بلا روحانية، هذه نقطة أساسية. وهنا أشيد بموقف الدكتور محمد الأنصاري، الذي دافع في إحدى الندوات التي عقدت في إحدى دول الخليج، عما أسماه بأن للغرب أيضاً روحانيته. النقطة الأخيرة فيما يتعلق بالإسلام السياسي اعتقد أنه آن الأوان لنعارض هذا الشعار، الذي يبدو كاسحاً اليوم، بشعار آخر هو الإسلام الروحي. واعتقد أنه جاء الوقت ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، لكي يعاود الإسلام اكتشاف روحانيته.

أحمد الديين

رغم خصومتي الفكرية والسياسية للاتجاه الإسلامي، فإنني أود أن أؤكد على أهمية الدور الذي قام به الاتجاه الإسلامي في تثبيت وتأكيد الهوية الحضارية والثقافية لمجتمعاتنا العربية والإسلامية، والوقوف في وجه التغريب الفج، وهذه نقطة أظن أنه كان من المفيد التأكيد عليها،أشار إليها الأخ المعقب الدكتور إسماعيل الشطي، وكنت أتمنى من الدكتور حيدر أن يقف أمامها. الأمر الثاني هو مستقبل الحركة الإسلامية.

وفي ظني أن المطلوب ليس أن يكون لدينا في بلادنا العربية والإسلامية لاهوت تحرير إسلامي، بقدر ما نحتاج أن يكون في بلادنا أحزاب ديمقراطية إسلامية، مثل الأحزاب الديمقراطية المسيحية في الغرب، تستمد من الدين قيمها، ولا تستمد منه برامجها.

خليل حيدر

هناك نقطة لم تبحث بشكل واضح بالورقة، وهي أن السلفية أساساً تعني الوقوف عند النص، وتغليب النص على العقل، فكيف تحول هذا الأساس إلى أساس نهضوي في العالم العربي؟

كيف يمكن لمدرسة من هذا النوع أن تتحول إلى منطلق للنهضة والتجديد والابتكار والاجتهاد؟ فهذا الأمر يحتاج إلى توضيح وأنا لم أجده في الورقة في الواقع. والذي تفضل به الأستاذ الفاضل جورج طرابيشي بأن الحركة السلفية غير مأزومة، وأنها منسجمة مع ذاتها فأنا اعتقد أن مثل هذا الرأي يحتاج إلى إعادة نظر لأن هناك اجتهادات متضاربة في الواقع. والدكتور الشطي

نفسه قال في مقابلة صحفية في مجلة «المجلة» ان الإسلاميين الآن ليس لهم برنامج واضح، وإنهم بحاجة لأن يجتمعوا معا لفترات طويلة لكي يتبادلوا الرأي حول «ما العمل؟» في اتجاه هذا العصر الجديد. واعتقد أننا عندما ننظر لمشاكل الإخوان المسلمين مع الجهاد ومع التيارات الدينية في مناطق متعددة من العالم الإسلامي، فسنجد أن هناك أزمة، وأن هناك تضارباً في التوجهات والتيارات.

ولقد أشار الدكتور الشطي إلى شعبية التيار الإسلامي، واعتقد أن شعبية التيار الإسلامي ليس مصدرها امتلاكه للحلول، بل هي وليدة يأس الجماهير، أو هي استثمار في يأس الجماهير، استثمار في بحثه عن حلول سريعة.

الدكتور الشطي تحدث ناقداً الحضارة الغربية، في مجالات كثيرة وهو ما يشاركه فيه الكثير من الغربيين أنفسهم. هذا شيء مفهوم، ولكن السؤال الأهم ماهي طبيعة الحضارة التي ستقيمها الأنظمة والأحزاب الإسلامية حين تستلم السلطة؟ هل سوف يعيش ألف مليون مسلم على شعارات فقط، فهي سوف تدخل في بناء صناعي وزراعي وتجارة واستثمارات وتنافس بين البنوك.

كيف سنبني المجتمع القادم لألف مليون مسلم في خمسين دولة، ليست بينها الآن أي دولة متقدمة؟ هذه نقطة هامة أرجو أن نلتفت لها، تبقى نقطة أخيرة، فأنا أحب أن أشيد وأثني على الدكتور إسماعيل الشطي بدعوته إلى التعددية. فعلاً واضح تماماً بأن هناك مشكلة كبيرة في كل التيارات العربية، ونحن بحاجة إلى التفاهم ونؤمن بحقوق كل تيار بالتعبير عن نفسه.

منصور بوخمسين

لدي تعقيب على ورقة الدكتور حيدر يتعلق بقضية اليوتوبيا بالعودة للماضي، وهذه طبعاً تدخلنا في نقاش أوسع حول مسألة تاريخية أو لاتاريخية الحركة السلفية.

وأنا اعتقد أن اللاتاريخية، والتي تمارسها الحركة السلفية منذ بدايتها ـ وهي قضية رفض النظر في الإطار التاريخي للنص بغض النظر عما هو النص ـ فمن البداية، من أول فقهاء الإسلام الذي هو عبدالله بن عمر وقصته المشهورة عندما مر من جنب الشجرة) ، وهم يرفضون دائماً أخذ النص داخل الإطار التاريخي.. اعتقد أنه إذا تجاوزت الحركة السلفية هذه النقطة واستطاعت فعلاً أن تأخذ النص داخل التاريخ فمن الممكن أن يكون هو المفتاح. وأريد أن أسأل د. حيدر سؤالاً: هل تعتقد أن تجربة أناس عندكم في السودان مثل الجمهوريين الذين أعادوا مرة ثانية تفسير النص وأعادوا قلبه هي من نوع الحركات التي تعتقد أن لديها القدرة على الخروج من المأزق هذا، وأين وصلت تجربة هؤلاء الناس بالنسبة للفكر الإسلامي السلفي المعاصر؟!.

عبدالله الشهيل

استدعاء التاريخ، تاريخ الفكر العربي وواقعه في هذه الندوة، مشروطاً بالتقويم والنقد والاستشراف، معناه الدعوة إلى ألاّ يقتصر دور التاريخ على ضبط الزمن بل إلى تفعيله بحيث ينبض بما هو كائن وما سيكون. والحركات السلفية - وأعني بها الحركات التي ختمت بمحمد عبده والكواكبي والأفغاني - رجعت للتاريخ لاستلهام القدوة والمثل، بعد أن سبرت التحولات وعاينت أحوال المسلمين الذين أصابهم الوهن وأقعدهم الجمود. وإن لم تسلم من المآخذ فهذا يعود إلى حقيقة الإنسان غير المعصوم، ولكنها عملت بمصداقية وأخلصت النية وحركت السكو ن لإصلاح الروح حتى يصح البدن وينشط العقل.

د. عبدالله الغذامي

بالنسبة للإحصاء الذي ذكره د. الشطي عن مقروئية الكتب الإسلامية - وأخشى ما أخشاه أن نخطىء في قراءة بعض الإحصاءات ونمنحها معنى ليس لها - إذ إن هناك أيضاً جماهيرية الفن والفضائيات، وجماهيرية كرة القدم، وجماهيرية دواوين الشعر النبطي، وكل هذه الجماهيريات الواسعة غير مرتبطة بمسائل دينية أو سلفية. وأيضا يجب أن نفرق بين أمرين، حينما ننظر في المقروئية بين أناس يريدون أن يتفقهوا في أمر دينهم، يريدون أن يعرفوا حكم الزكاة، حكم الصيام.. إلخ، ونميز بين مسعى التفقه والانتماء الحزبي السياسي. ثم هناك مسألة مهمة اكتشفها الكتاب الغربيون في قراءتهم لتصويتات الأحزاب في الآونة الأخيرة، فقد وجدوا - في حالات كثيرة - أن الذين يصوتون لا يصوتون (مع) بقدر ما يصوتون (ضد). فيفوز حزب العمال في بريطانيا مثلاً ، ليس لحبهم لحزب العمال ولكن بقدر إخفاقاتهم مع حزب المحافظين، وهذه جرت في قراءة التصويت ويجب أن ننتبه هنا. عملية التصويت، عملية المقروئية العريضة والأسباب الكامنة وراءها ماهي؟! تجد باستمرار أن هناك سيكولوجية وراء ها وهي باستمرار أن «عدو عدوي صديقي»، وليست هي أن هذا الصديق صوّت له. ثم أدخل من هنا إلى القضية التي انتهى بها الدكتور حيدر حينما قال جملته حول أن الإسلاميين معارضون جيدون وحكام فاشلون، وأن القضية معقودة بمسألة مستقبل التنظيم السياسي كتنظيم له مستقبل.

السؤال الآن عندي بعيداً عن الأفكار، سآخذ المسألة البسيطة جداً منطلقاً من جملة الحاكم الفاشل، والمعارض الناجح: متى بدأ الفشل عندهم؟ بدأ الفشل في داخل الحزب نفسه، ماالذي يجعلهم فاشلين في الحزب نفسه، في تكوين الحزب؟ ما الذي يجعل هناك فارق عنيف إلى حد التصدع بين القيادة وكوادر الحزب؟ مالذي يجعل حزباً يريد أن يجعل من نفسه حزباً إسلامياً سياساً عاجزاً عن السيطرة على كوادر أفراده لكي يكونوا منظمين ويسيرون في مشروع حزبي؟

هذا سؤال أساسي. يعني بالأشياء البسيطة كيف تصنع حزباً؟ كيف تعمل حزباً منتظماً ومنضبطاً من داخله؟ هناك مبدأ عام، انطلقوا منه وهو أن هذا الحزب بما أنه إسلامي، فهو ينطلق من الإسلام. السؤال الآن: كيف تميز حينئذ داخل هذا الحزب بين أناس تسميهم مسلمين، وأناس تخرجهم عن الحزب وتسميهم غير مسلمين طالما أن القانون الأصلي عندك هو المبدأ الإسلامي والإسلام، إذن كل واحد في القاعدة العريضة سيرى نفسه مسلماً ويقول إنه حينئذ حزبي وهو غير منتمي إلى الحزب، وسيتصرف بناء على المعطيات التي يبشر بها الحزب نفسه. حزب الإخوان المسلمين في مصر، قرأت مرة من المرات أنه وصل إلى أربعة ملايين عضو في الحزب، وهو رقم ضخم جداً. قد لا يكون هؤلاء الأربعة ملايين مسجلين في قوائم الحزب، لكنهم قبلوا بالكلام الذي يقوله الحزب مما يعني هنا أنه ليس أمامك حزب، ليس عندك حزب لأنك لا تستطيع أن تقرر الحد الفاصل بين من هو في الحزب ومنضبط وملتزم في الحزب، وبين القاعدة العريضة التي تؤمن بالإسلام لكنها ليست منضبطة بأوامر الحزب.

فبالتالي تأتيك جماعات تتصرف بناءً على هذا، وتجعل من نفسها إسلامية أو إسلاموية أو إسلام سياسي، ولا تجد في الحالة هذه أمامك فريقاً واحداً تستطيع أن تناقشه. هذا هو المعضل الأول عند جماعة الإسلام السياسي، إنهم عاجزون عن تشكيل الوحدة الأولى لما يمكن أن يسمى حزباً منضبطاً وينطلق من مبادىء وأفكار ومنطلقات. الأصل في الخلط عندهم أنهم خلطوا حقيقة بين الفقهي والسياسي، وجرت الآن السلفية القديمة، السلفية الحديثة، ما السلفية؟ هل هي هذه أم تلك؟ لأن السياسي أراد أن يكون فقيهاً والفقيه أراد أن يكون سياسياً، وبالتالي السياسي والفقيه من جهة، والعامي الذي هو من عامة الناس وجد نفسه فقيهاً طالما أن المسألة هي مجرد قراءة القرآن ومعرفة بعض الأحاديث، فجعل نفسه فقيهاً من جهة وجعل نفسه سياسياً من جهة، وجعل نفسه منفذاً لأوامر الله من جهة أخرى.

ومن هنا إذا ظلت المسألة على هذه الشاكلة فإنه من المحال أن يكون لهذه الجماعات مستقبل. من الممكن أن يسمى تنظيماً سياسياً حزبياً يقود إلى مشروع تحديث لأن مشروع التحديث يحتاج إلى برنامج حزبي، برنامج واضح، برنامج منضبط داخل الأعضاء المتمثلين في الحزب، وهذا لاشك أنه قاد إلى إخفاقهم السابق وسيقود إلى إخفاقات مستمرة.

د. ناصيف نصار

عندي ملاحظات تتعلق بالعرض الذي تفضل به المحاضر وأخرى تتعلق بالتعليقات. أبدأ بما هو بسيط نسبياً، ولا يثير مشكلات كثيرة.

هناك مسألة ينبغي أن تكون واضحة في أذهاننا منذ البداية، على مدى الأيام الثلاثة القادمة*، وهو أننا نتناقش حول أمور فكرية، حول ظاهرة فكرية، حول نتاج فكري. عنوان الندوة (الفكر العربي المعاصر باتجاهاته المختلفة)، فموضوع الدرس عندنا، موضوع النقاش والتحليل، موضوع الجدل هو الفكر، الفكر على مستويات مختلفة. وأنا أعرف أن مفهوم الفكر مفهوم متسع كثيراً، ولذلك ينبغي أن نكون محتاطين لهذه النقطة حتى لا ننتقل من مجال نقاش الفكر إلى مجال نقاش الظاهرة الإسلامية أو الليبرالية أو غيرها كظاهرة تاريخية عامة. ومن هذه الناحية اعتقد أن المحاضر كان في وضع حرج إذ إن اختصاصه سوسيولوجي أكثر مما هو في تاريخ الأفكار، ولكنه نجح في كثير من مواضع بحثه في التركيز على الناحية الفكرية وبخاصة فيما انتهى إليه. وسأعود إلى هذه النقطة فيما يتعلق بالسلفية والأسماء التي تعطى لها. أنا اعتقد تعليقاً على د. جابر عصفور أنه لا يجوز لنا أن نستعمل سلفية عقلانية، هذه عبارة متناقضة. العقلانية لا علاقة بها بالسلفية إذ إنها تعتبر أن أصل المعرفة ومصدرها هو العقل وليس مصدراً آخر، بينما السلفية تنطلق من مصدر آخر، وأنا اقترح أن تُسمّى هذه السلفية – ولا اعتقد أنه سيعارض هذه التسمية – باسمها أي «السلفية التوفيقية» أو «السلفية الاجتهادية» كما عبر عنها زعيم من زعمائها وأعني به محمد عبده، وفي مقابل هذه السلفية تأتي السافية الأصولية. وهكذا فمن الناحية التاريخية، وكما سيعرض لنا البحث الثاني لهذه المسألة، انتقل الفكر العربي الحديث والمعاصر من طورٍ سادت فيه سلفية توفيقية بوجه عام إلى طور– هو الطور المعاصر – سادت فيه أو تسود فيه السلفية الأصولية، من ناحية الأصول التي ترجع إليها السلفية.

لقد أشار الأستاذ طرابيشي إلى نقطة مهمة، وهي مدى أو نطاق تاريخ الأصول التي تتعامل معها الأصولية، وأشار إلى أنه من الضروري حتى تكون لنا أصولية لها بعض الحظوظ سواء في النقاش أو في الحياة الفكرية، أن نركز على الإسلام الأول. أريد أن أعلق على هذا المفهوم وأقول: إن هذا المفهوم نفسه هو مفهوم إشكالي، فإذا ما استغنينا لأسباب واعتبارات مختلفة عن العصور والقرون الثلاثة الأولى للإسلام رجوعاً للإسلام الأول فينبغي أن نعترف أن هذا المفهوم نفسه إنما مفهوم إشكالي. فماذا نعني بالإسلام الأول؟ وماذا نصنع في الإسلام الأول؟ كلكم تعرفون أن المشكلة السياسية وهي من المشكلات الكبرى في التاريخ الإسلامي انطلقت منذ وفاة النبي، فهل هذه المشكلة هي جزء من الإسلام الأول أم لا؟!

* المقصود الأيام الثلاثة التي تستغرقها جلسات الندوة .

النقطة المتعلقة بلاهوت التحرير والنهاية التي توصل إليها المؤلف.. أنا عندي تساؤلات تشكيكية أكثر مما عندي موقف نهائي: مالذي يجعل المؤلف يتفاءل إلى حد ما، أو قوله إن الطريق غير مسدود أمام الحركة السلفية الأصولية وخاصة إذا ما أخذنا مثالاً لها لاهوت التحرير أي حركة دينية مسيحية نشأت في منطقة من مناطق العالم المتخلف، وفتح باباً لهذا المستقبل بالتركيز على إمكانية نشوء لاهوت حرية، أو لاهوت تحرير بمعنى أن الاجتهاد الحقيقي أو التجديد الحقيقي في الحركة السلفية ينبغي أن يكون بالأساس ليس سياسياً ولكن فكرياً ونظرياً. أنا عندي سؤالان أو ثلاثة حول هذه النقطة بالذات، هل اللاهوت الإسلامي القديم المعروف بعلم الكلام عانى هذه المشكلة أم لا؟ اللاهوت الإسلامي القديم تعرض لتفسيرات مختلفة للعقيدة الإسلامية، وأعطى مدارس ونماذج مختلفة من التفسيرات حول هذه العقيدة، فما العلاقة بين اللاهوت المطلوب وتلك الحركات التفسيرية على اختلافها؟

ثانياً ، ألا يعتقد الدكتور حيدر أن الحركات الإسلامية المعاصرة الأصولية تنطوي في ثنايا نتاجها الفكري على لاهوت معين، هل أهملت فعلاً وكلياً الناحية اللاهوتية في نظرتها إلى المسائل الإنسانية. في كتاب سيد قطب في خصائص التصور الإسلامي تعرضٌ واضحٌ لهذه النقطة. فإذا كانت المسألة اللاهوتية مهمة فينبغي أن تؤخذ في النصوص التي تمارسها وتنتجها الحركة الإسلامية، وليس بناءً على أمثلة مفترضة أو مرغوب فيها. ثم من هذه النقطة أتدرج إلى العلاقة بين المطلق والنسبي. وأقول باختصار شديد: كل إنسان يرجع بطريقة أو أخرى إلى مطلق معين، ويحاول أن يكتشف هذا المطلق ويحدده بدرجة معينة من الوعي حتى يؤسس عليه سلوكه النسبي، لكن المشكلة ليست هنا. المشكلة هي أننا عندما ننظر إلى حركات كهذه لا ننظر إلى المطلق في مطلقيته، ولكننا ننظر إلى نص معين يتحدث عن المطلق ونحول هذا النص نفسه إلى مطلق. فالسؤال الأساسي في الفكر هو: كيف يجوز لنا أن نحول تصوراً معيناً من مطلق إلى مطلق؟ هذا هو التحدي الحقيقي أمام الفكر وأمام حياة الفكر ونمو الفكر. وإذا أردنا أن نحل هذه المشكلة فليس على الطريقة التي يشير إليها كثير من الباحثين وهي اعتبار أسباب النزول والأسباب التاريخية والنظر إلى النصوص في ظروفها التاريخية، هذا مدخل مهم جداً دون شك، أي أن نعود بالنص الذي يتحدث عن المطلق من خلال الظروف التاريخية، لكن هذا لا يحل المشكلة نهائياً أي بصورة كافية بالنسبة لنا نحن اليوم، لماذا..؟ لأن المطلق يبقى حاجة لنا، وبالتالي ينبغي لنا أن نفكر في المطلق ونحن في النسبي، فإذن لابد لنا وأن ننظر في المطلق انطلاقاً من موقعنا وأن نعيد النظر في النظرة القديمة إلى المطلق ليس فقط على أساس الظروف التاريخية التي نشأت فيها، لكن على أساس نظرتنا نحن إلى المطلق.

فالنظرة إلى المطلق ليست نظرة جامدة، وإن كانت هي حاجة ماسة في وجودنا.

سوسن الشاعر

اختلف مع الدكتور ناصيف نصار عندما قال نحن لا نريد أن نتكلم عن الظاهرة، وإنما نريد أن نتكلم عن الفكر. إننا نتدارس هنا فكر الظاهرة، واعتقد أن الدكتور إسماعيل الشطي بوجوده يشكل أحد أقطاب هذا الفكر، ولأنه رأس تحرير مجلة «المجتمع» لسنوات عديدة، فنحن نناقش فكر هذه الظاهرة. وأنا هنا أوجه أسئلتي للدكتور الشطي، فمسألة الشعبية فتحت عليه باباً، وقراءته لإحصائيات أو أرقام مبيعات الكتب كانت قراءة خاطئة جداً، لأنني أعمل في مؤسسة للطباعة والنشر تقيم عدة معارض للكتب، ودائماً مبيعات كتب الطبخ والكتب الدينية تحقق نفس مقدار المبيعات، إذا كان يعتقد أن هذه القراءة تعني وجود أي أيديولوجية ناجحة كمقياس، فإن الطبخ يعتبر أيديولوجية ناجحة من وجهة نظر الدكتور الشطي.

أما سؤاله عن الشعبية، ولماذا يحصل على الشعبية سواء في انتخابات أو في مبيعات الكتب فإن جوابي باختصار: ان التيار الإسلامي يحصل على هذه الشعبية لأنه يعد بالحلم وبالنعيم في الآخرة، على الأقل إن لم يكن تحصيله في الواقع المعاصر، ويهدد من خلال التسمية التي هي «تيار إسلامي» بأن الآخرين غير إسلاميين، فمن باب الطمع في الجنة ومن باب الخوف من التكفير يكتسب شعبيته.

ثاني سؤال طرحه الدكتور الشطي هو إنجازات الحضارة الغربية لصالح منْ؟! وأجاب بأنها لصالح الرجل الأبيض. وأنا اختلف معه، واعتقد أن الدكتور الشطي يمكن أن يجيب عن هذا السؤال، لأنك (الدكتور الشطي) وصلت إلى مجلس الأمة من خلال إنجاز حضاري غربي يسمى بـ «الانتخابات التمثيلية» وهذا إنجاز استفدت أنت منه شخصياً، فكيف تعارض نفسك؟!

النقطة قبل الأخيرة، أرجو إعادة النظر في احتكار الإسلام لتسمية التيارات بـ «التيارات الإسلامية» دائماً، التيار السلفي الإسلامي، التيار الديمقراطي الإسلامي.. أرجو إعادة النظر في التسمية لأنها تقوم على احتكار الإسلام وتنفي الآخر لأنه غير إسلامي.

النقطة الأخيرة، التيارات كلها قابلة للنقد، واتفق في ذلك مع د. الشطي، لكن اتهامك للتيارات الأخرى لم يدفع التهمة عن «التيار الإسلامي».

د. فؤاد زكريا

أنا أتصور الحوار فيما يتعلق بموضوع السلفية كان من الممكن أن يدور حول نقاط جادة تثري الفكر إلى حد كبير. مثلاً اسم «السلفية» بحد ذاته معناه تجاهل للتاريخ، فهذه القفزة فوق التاريخ

كانت تستحق من المحاضرين ومن الجالسين والمعقبين تحليلا عقلياً، هذا هو الشيء الذي كان يمكن أن يفيدنا: النزعة اللاتاريخية الموجودة في كل سلفية. وهناك سؤال آخر يستحق الاهتمام. هل السلفية ترجع جذورها إلى النزعة الدينية الموجودة عند الإنسان العربي، أم أن هناك شيئاً أعمق من ذلك في الإنسان العربي يؤدي به إلى السلفية. مثلاً كلمة «السلف» نحن لا نقولها في لغتنا العربية إلا مقترنة بكلمة الصالح، يعني كأن السلف - إذا كان السلف في مقابل الخلف، والصالح في مقابل الطالح - يجب أن يبقى صالحاً دائماً والخلف طالحاً، لأن لغتنا هي هكذا، فالشاعر العربي يقول:

وينشأ ناشيء الفتيان منّا　　　على ما كان علمه أبوه

فهنا توجد سلفية كامنة حتى في الشعر، فأظن أن مثل هذه الموضوعات، كان من الممكن لو ركزنا عليها أن تثري.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د. حيدر إبراهيم

الحقيقة أريد من البداية أن أنفي أي نوع من السجالية عن الأفكار التي طرحتها في ورقتي. لقد حددت مواقف معينة، والقارىء الجيد للورقة يجد من بين ٦٣ مرجعاً في الهوامش ٤٥ مرجعا لإسلاميين. فالمسألة أني حاولت أن أبرز على قدر الإمكان شكلاً من أشكال الفكر الإسلامي المعاصر في الجانب السلفي، ولم يكن هنالك أي شكل من أشكال السجالية، بل حاولت أن يكون هناك شكل من أشكال الحوار قائم على ما يقوله الإسلاميون أو ما يقوله السلفيون أنفسهم. المسألة الأخرى، أن المعقب كثيراً ما يقول أو على الأقل قال أكثر من مرة: «يبدو» أن الورقة تريد أن تقول كذا وكذا. فبالتالي يقوّل الورقة ما لم تقله الورقة. الذي تريد أن تقوله قالته ولكن يريد أن يناقش أشياء أخرى، وبالتالي هذا الاستنتاج الذي وصل إليه، ناقش العلمانيين والقوميين والحكومات، كل واحد معارض لها بطريقة أخرى، يعني أنا لم أدافع عن أي واحد، ولكنه وقع في خطأ لأنه حاول على قدر الإمكان أن يبرز خطأ بخطأ آخر. لأنهم عملوا هكذا، ونحن سنعمل هكذا أيضاً. يعني لا أحد أحسن من أحد. أنتم لا تعملون هذا، أنتم تقولون، أو تريدون بديلاً حضارياً مختلفاً مسنوداً إلهياً. فبالتالي منهجياً مقارنة الإسلاميين أنفسهم بالآخرين مقارنة خاطئة لأنهم يدينون هذا كله.

أنا أتوقف في مسألة الديمقراطية عند الإسلاميين واعتقد أن هذه النقطة مهمة جداً، ويمكن أن أجد خلافاً في مسألة الكتاب الإسلامي والقراءة الإسلامية، أنا في الأمس كنت في معرض كتاب وقبل أسبوعين كنت في معرض آخر، وأحضر معارض الكتاب باستمرار، كنت أتمنى أن أدخل جناح الإسلاميين وأراهم يعرضون كتباً لأناس علمانيين، كنت هنا أقول هذه ظواهر بسيطة جداً في صحفهم.. يعني هم من الممكن أن يكتبوا في صحف الآخرين، لكن من المستحيل أن ينشروا لك ولو في بريد القراء. يعني هذه أشياء على جانب من الجدية، اعتقد أنه ضروري قبول الآخر، هذا عيب أساسي جداً في الحركة الإسلامية، ولابد أن تتعامل معها بجدية دون أي مقارنات أخرى بالحركات الثانية. بلدان غيرت مناهج التعليم عندما يكون الطالب له في الأسبوع مثلاً ٣٢ ساعة دراسة، ومن الـ ٣٢ ساعة ٢٤ ساعة دراسات دينية، عملياً متى ستدرّس الرياضيات والعلوم، يعني من الناحية العملية من دون الدخول في أي شيء آخر. أحياناً يقول لك إنه يوجد كثير من الإسلامويين أو من السلفيين مهندسين وأطباء...إلخ، ولكن هؤلاء اكتسبوا معلومات علمية ولم يكتسبوا عقلية علمية، بمعنى أنه يمكن أن يقرأ كتاب الطب قراءة جيدة جداً أو يحفظ

المعادلات، ولكن لم يكتسب عقلية علمية، والعقلية العلمية غير المعلومات العلمية. وهكذا فإن مسألة التكنولوجيا والديمقراطية اعتقد أنها مازالت نقاط نقص واضحة جداً في الحركة الإسلامية لابد أن تتعامل معها بطريقة مختلفة. بالنسبة لليوتوبيا التي جاءت مرتين في المسألة الإسلامية، ففي الحقيقة ما حصل في صدر الإسلام، أو في فجر الإسلام، أو مجتمع المدينة حصلت له «أسطرة» يعني عملوا منه أسطورة لأنه في كثير جداً من نواحيه كان مجتمعاً بشرياً فيه أخطاء، ولكن الأسطورة جاءت من أنه كان في يوتوبيا صافية يعني لا توجد أي أخطاء بشرية. أما السؤال عن تجربة الإخوان الجمهوريين في السودان لمحاولة التأويل والتجديد، والذي أثاره الدكتور منصور فالإجابة هي أن الأستاذ محمود محمد طه أُعْدِمَ، يعني هنا النجاح الذي قدم – ولك أن تفسر بعد ذلك - بالنسبة لمسألة اللاهوت التحريري، النقطة هذه أنا لم أقلها ليطبقوا ما حصل في أمريكا اللاتينية، ولكن نوع من القياس، أو نوع من المقارنة أنه يوجد لاهوت رغم أنه مطلق وديني، لكنه ارتبط أكثر بالقضايا الاجتماعية والقضايا السياسية، وحاول أن يجد لها حلولاً من خلال تفسير جديد، يعني القياس جاء من هنا، ولم يأت من أن يطبق ما حدث هناك، ولكن لأنه فيه احتمالات وفيه تجارب بشرية، فإن تاريخنا نحن أنفسنا، وتاريخ مجموعات ثانية يمكن لنا أن نرجع إليها أو نقيس عليها.

أخيراً نقطة المطلق والنسبي.. هل هي أخذت أكثر من مجال، هو طبعاً أي إنسان عنده مطلقه الخاص أو عنده تراكم يخلق منه مطلقاً معيناً، ولكن هنا مسألة النسبية أنا حصرتها في مجال ضيق جداً يعني ليس المجال الميتافيزيقي هذا، أنا حاصر النسبية في عملية قبول الآخر وعدم الإقصاء، يعني أنا صحيح وأنت صحيح إلى أن يثبت الخطأ، يعني النسبية أريد أن تكون على المجال الواقعي، ولكن من الناحية الميتافيزيقية أي شخص عنده شكل من أشكال المطلق، فأنا أريد المطلق أن يكون نسبية مطلقة. يعني دائماً في التعامل نعتبر أنه كما أنا لي الحق فالآخر قد يكون صحيحاً، هذا هو الشكل الذي يعطي الحوار فعلاً. وهذه مسألة قبول الآخر ولكن ليس رفضاً لأنهم مطلقون وليسوا نسبيين، هم يميلون أكثر إلى أن حقيقتهم دائماً لا يأتيها الباطل من أية جهة.

د. اسماعيل الشطي

أنا أتمنى أن يوزع التعقيب لأن فيه توضيحاً أكثر، وأنا ذكرت أن الورقة هي التي تستطيع أن تقود الحوار بشكل سليم، كلما انحرفت الورقة عن الهدف المرسوم للندوة كلما ضاع الحوار. الهدف المرسوم هو مناقشة الفكر الإسلامي السلفي في النصف الأخير وليس من نشأة الإسلام إلى اليوم. د. حيدر لم يناقش شيئاً من الفكر الذي أسماه السلفية الجديدة، لم يناقش السلفية الجديدة، ولذلك أنا كنت قد أتيت إلى هنا فعلاً لأشارك في نقد الحركة الإسلامية، من قال لك أنا أدافع عن الحركة الإسلامية؟ ومن قال إنني أتيت إلى هنا كي أدافع عن التيار الإسلامي؟

التيار الإسلامي ككل التيارات العربية مليء بالأخطاء، والمفروض أن نأتي هنا لنتكلم عن أخطائنا لكي نصححها ونقومها، أنا عندما ذكرت أخطاء التيارات العربية لم أقل إننا يجب أن نمارس الخطأ نفسه، وإنما لأوضح نقطة مهمة وهذه التي أتمنى أن تكون نقطة البحث. إن المتلقي العربي باستمرار يمارس نفس السلوك، سواء تلقى الإسلام أو تلقى القومية أو تلقى الماركسية. ولذلك أنا أقول هذه النقطة التي يجب أن نركز عليها، وليس معناها أن الإسلاميين مطهرون ويطهرون من الخطأ، فالحكومة الإسلامية في السودان مليئة بالأخطاء، وأنا أكثر المنتقدين لها، في إيران هناك أخطاء وأنا أكثر المنتقدين لها، والحركات الإسلامية منذ الإخوان المسلمين مليئة بالأخطاء وأنا من المنتقدين لها. لكن أنا أقول طريقة النقد الموجودة في هذه الورقة لم تأت بشيء في هذا الشأن، جاءت تتكلم عن الفكر الديني، نحن لم نأت لنناقش الفكر الديني، إذا أردت أن تناقش الفكر الديني فالتعقيب لا يكفي، لأنني أريد أن أناقش المقولات التي ذكرتها، ومنها المقولات هذه التي لا تستدعي ثلث ساعة من أجل مناقشة مقولات تنقض الفكر الديني، وأناقشها بشكل واضح وصريح، ولا يتخفى وراء الألفاظ الفلسفية.

الأمر الآخر، عندما ذكرت معرض الكتاب وما إلى ذلك، أنا أتساءل: هناك تيار يوجد إقبال شعبي عليه، إذا لم يكن له منجزات فلنتساءل: فلماذا يوجد إقبال عليه؟ ليس من قبيل الإشادة، الذين ذكروا أنني ذكرت معرض الكتاب، أو الاستفتاء في الاقتراع كما لو ظنوا انني أريد أن أقول إن هذا موضع إنجاز أو إشادة، أنا أقول إن هذه مؤشرات تستدعي التساؤل، لماذا إذاً الناس رغم كل ذلك يقبلون على التيار الإسلامي؟ هذا موضع تساؤل يجب أن تجيب عنه الندوة. الأمر الآخر، أريد أن أقول للذين يقولو ن إن البحث عرّف السلفية.. السلفية من هي؟! هل السلفية جامعة الأزهر؟ أم السلفية المملكة العربية السعودية أم إيران؟ من هي السلفية؟ هؤلاء كلهم، كما قال الأخ في بحثه إن السلفية هي كل محاولة للرجوع إلى الدين، كل هؤلاء يرجعون إلى الدين بما فيهم المؤتمر الإسلامي السياسي الذي يجمع الدول الإسلامية، استخدم الرابطة الدينية، ورجع إلى الدين ليجمع الدول الإسلامية. فلذلك أنا عندما قلت إن تعريف المسميات التي نتحدث عنها ضروري أن يوضح فأنا محق في ذلك، بدليل أن الذين تحدثوا جميعاً كل واحد تكلم عن السلفية بشكل مختلف، وعليه فأود أن أقرر أن هذه الورقة قد انحرفت عن الاتجاه المطلوب في النقاش، وأنا لم آت إلى هنا كي أدافع عن التيار الإسلامي، سأشارك في نقده عندما يتم النقد. أنا أتيت لأقول شيئاً واحداً: إننا عندما نريد أن ننتقد يجب أن نكون موضوعيين، يجب أن نذكر الايجابيات والسلبيات، نذكر بتجرد، وعندما نريد أن نركز، في تقديري هناك شيء مهم جداً هو أننا عرب لنا سماتنا وسلوكنا مما يجعلنا عندما نتلقى تلك الأيديولوجيا نمارس نفس السلوك.

السلفية
حدودها وتحولاتها

مراجعة شاملة

د. فهمي جدعان *

سيكون خطؤنا بالغاً إذا اعتقدنا حقاً أن مصطلح «السلفية» هو من المصطلحات البيّنة بذاتها أو المحكمة التي لا يختلف في أمرها المختلفون. فالحقيقة هي أن هذا المصطلح هو واحد من أكثر المصطلحات دخولاً في باب اللّبس واللغط وسوء الفهم والتقدير. وفي الأوساط نفسها التي جرت العادة على نسبتها إلى «السلفية» تبدو هذه النزعة أحياناً «مذهباً مبتدعاً» من شأنه أن يثير الفتنة والشقاق في جسم الوجود الإسلامي الذي لا ينبغي أن يتحدد بغير الرد إلى مفهوم (أهل السنة والجماعة) فحسب لا إلى «طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشريعة يقصد بالسلوك عليها ما يقصد بالطريقة الشرعية»، أي «بدعة» - وفقاً لتحديد الشاطبي - لا يقرها «أتباع السلف» و«علماء السلف» [1].

والحقيقة أن الذين ينفرون من «المذهب السلفي» وما يلحق به من إطلاق لفظة «السلفية» يفعلون ذلك لأمرين: الأول أنهم لا يتبينون في اجتهادات «السلف» - وهي عندهم اجتهادات يلابسها في أحيان غير قليلة الاختلاف

* عميد كلية الآداب - جامعة البنات الأردنية .

والتباين - مذهباً محدداً وعقيدة قطعية ثابتة نهائية، والثاني أن الذين انتحلوا الاسم لأنفسهم هم من أولئك الذين نجموا في الأزمنة المتأخرة وارتبط مذهبهم بحركة مخصوصة ذات طبائع محددة ومحدودة هي الحركة«الوهابية» التي ذهب بعض المنتسبين إليها إلى تسويغ وجودهم بمد جذورهم في مذهب ابن تيمية .لكن هذا النفور ليس سمة مشتركة بين جميع من يتعلقون بعقائد السلف واجتهاداتهم، إذ إن ثمة من يرضى بالمذهب وبالاسم، ويختار له تحديداً يرده إلى «السلف الصالح» فحسب، أي إلى جيل الصحابة والتابعين والقرون الثلاثة الأولى على وجه التحديد. فعند هؤلاء تعني السلفية«العودة إلى الأصول»، إلى الجذور، إلى المنابع(..) إلى أهل القرون الأولى، خير قرون هذه الأمة وأقربها إلى تمثيل الإسلام فهماً وإيماناً وسلوكاً والتزاما وصدوراً عن «كتاب الله وسنة رسوله»[٢]. وهذا الفهم هو على وجه التقريب الفهم الذي يتعلق به جملة الذاهبين إلى ما يمكن أن أسميه بالمعاني«التاريخية» والمعاني المُحدثة أو المجدّدة للسلفية، وهي معان تختلف عما سأسميه من بعد ب «السلفية المتعالية المباشرة» التي تحتكم إلى الكتاب والسنة فحسب - أي إلى الأصول والمنابع«النصية» للإسلام لا إلى القواعد «البشرية» له - وترفع «الوسائط» بينها وبينهما.

السلفية، بأشكالها المختلفة وأحوالها المتماثلة أو المتباينة أو المتناقضة، عقيدة أو عقائد، وموقف أو مواقف، إنها اجتهادات نظرية ومواقف عملية. ولن يتيسر فهمها وتسويغها وتحديد وضعها إلا باستحضار ثلة محددة من الرؤى والوقائع.

إن المبدأ الرئيس الذي ترتد إليه السلفية هو هذه الرؤية الجذرية: «الاتباع لا الابتداع». أما المسوغ النظري لهذه الرؤية فمصدره قول رسول الله (ص) فيما رواه الشيخان من رواية عبد الله بن مسعود:«خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيىء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه، ويمينه شهادته». وأما الواقعة التاريخية التي تشخص في تحديد الوضع السلفي فهي بكل تأكيد واقعة حضور النص بين ظهراني الجماعة الإسلامية في غياب الرسول (ص). وهذه الواقعة تتطلب بعض البيان. فقد «بقي النص الإلهي (بعد رحيل الرسول «ص») الحقيقة الأساسية في الجماعة. بل إن الجماعة لم تكن لتستمر بغير النص. إنه المسوغ الوحيد

لاستمرارها، وهو الذي يمنح وجودها شرعيته المتعالية. ولقد دار صراع عبر القرون حول المؤسسة البديلة التي يمكن أن ترث النبيّ في تأويل النص. كانت هناك السلطة الإسلامية الناشئة التي حدد أبو بكر، الخليفة الأول، مهمامها فسلبها حق الادعاء لوراثة النبوة عندما اعتبر الجماعة المرجع والحكم: إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني. وقد حاول أمراء وحكام من بعد أن يكونوا المؤسسة البديلة، فسمى بعضهم نفسه **خليفة الله** أو **قدر الله** أو **ظل الله على الأرض**، لكن التجربة التاريخية للجماعة في التواصل مع النص بعد وفاة الرسول(ص) أزاحت ذلك كله باعتباره عبثا من العبث، بل عدوانا صريحا على النص الشائع في الجماعة والمتبلور فيها وحدها (الإجماع). وكانت الجهة الثانية التي حاولت التقاط ما فشلت فيه السلطة فئة القراء(..) وكانت هزيمة الثورة (ثورة القراء) إيذاناً بضرب دعوى هذه الفئة أو الجهة من جهات المجتمع الإسلامي المتكون. وهكذا بقي النص المتوحد – قرآناً وسنّة – مستعصياً على الاستيعاب وعلى التمأسس، فيما عدا مؤسسة الأمة التي وضح استخلافها لتحيا وتستمر وتنمو وتمتد في رحاب النص وفي توحد معه وبه» [٣]. أما ضامن مقتضيات هذا الوجود وهذا الاستمرار فيتجسد فيما يسميه رضوان السيد بـ «عقل الجماعة»، القادر على إدراك مصلحتها وعلى بناء أحكام شرعية الإجماعُ أصلُها وسندها[٤]. لاشك في أن «عقل الجماعة» – حين أمكن «توظيفه» – كان إحدى الآليات الجوهرية التي استخدمتها (الأمة) من أجل البقاء والاستمرار في توحد مع (النص) – أي مع الكتاب والسنة – بيد أن من المؤكد أن علينا أن نوجه اهتمامنا أيضاً إلى «مؤسسة بديلة» أخرى تم اصطفاؤها والاحتكام إلى «فهمها» و«تأويلها» – إن أمكن القول – وإسباغ«المرجعية» عليها، وهي مؤسسة (السلف) التي ستنتسب إليها السلفيات التاريخية والحديثة. إن أولئك الذين يطلق عليهم في القرنين الثاني والثالث لفظ «أصحاب الحديث» هم الذين وضعوا هذه الفئة في ذلك الموضع الخاص الذي يجعل منها أصلاً ومصدراً ومنبعاً قطعياً في الاعتقاد والفهم والسلوك والاقتداء . وقد استقر في التقليد الإسلامي أن «السلف الصالح» الذين تحيل إليهم على الدوام النصوص التي تتخذ طابعاً«سلفياً» هم صحابة رسول الله الذين شبههم الحديث بالنجوم من اقتدى بهم اهتدى ، والأئمة الأعلام الكبار – أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة – والتابعون وتابعو التابعين بإحسان إلى القرن الثالث الهجري. وكذلك استقر في الأوساط «السلفية» أن القصد هو «اتباع» هؤلاء السلف عن بينة ويقين لا تقليد آرائهم عن جهل ومهابة[٥].

وواقع الأمر هو أن المعطيات التاريخية صريحة في الإبانة عن وجوه هذه «الكتلة المذهبية» التي أعلى أصحابها من شأن «السلف» ونسبوا إليهم آراء و«عقائد» ومواقف لا يتعذر تبيّن

أسباب نجومها، ولا استجماعها وتركيبها وتبين خصائصها. وتشير كل القرائن إلى أن «الموقف السلفي» – ولآذن لنفسي بأن أقول السلفية – كان ينجم في كل مرة يجد فيها «الوعي الإسلامي التقوي» أن ما يجسده من عقيدة ومايمثله من أمة أو جماعة مهدد بأخطار حقيقية، يلوح أن ولاة الأمور يعجزون عن التصدي لها ودحرها أو تبديدها أو تجاوزها.

ووفقاً لهذه الإضاءة يمكن أن نتبين في الإطار التاريخي الإسلامي ، أي في مطلع القرن الهجري الثالث مع « أصحاب الحديث»، ظهوراً جليلاً لما يمكن أن أسميه بـ (الوعي السلفي). وقد كان الخطر البادي آنذاك خطراً حضارياً أو ثقافياً، إذ اعتقد «أصحاب الحديث» والنقل أن تيار الرأي والعقل الضارب في الروح (الإغريقية) يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام نفسه إتياناً يهدد بضياع الأمة نفسها. وبيّن أنّ«محدثات الأمور» كانت هي الهدف الذي وجّه إليه «السلفيون» آنذاك سهامهم. ولم تكن المقاومة الحنبلية – ومقاومة أصحاب الحديث بعامة – للخليفة المأمون الذي أعلن محنة القول بخلق القرآن في عام ٢١٨هـ إلا الفرصة الذهبية التي هيأت الشروط الموضوعية لتبلور «الموقف» السلفي في تيار واضح متميز لأول مرة[٦].

ثم نستطيع أن نتبيّن ظهوراً ثانياً جليلاً للنزعة السلفية عند نهاية الخلافة العباسية وعقب سقوط بغداد في أيدي التتار عام ٦٥٦ هـ ، حيث يحمل ابن تيمية أهل البدع من جهمية وقدرية وباطنية وصوفية وفلاسفة مسئولية السقوط، ويشن عليهم حملة عنيفة داعياً إلى إحياء عقيدة السلف ومنهجهم ، فيتابعه في ذلك نفر كبير.

ونشهد بعد ذلك نهضة جديدة للسلفية ترافق جهود الإصلاح الحديثة في الحجاز مع الحركة الوهابية خاصة، وفي القرن الأخير من حياة الدولة العثمانية حيث يلحظ«السلفيون المحدثون» ارتفاع التمدن الغربي وارتقاءه. وخطره على عالم العرب والإسلام، فيدعون إلى التعلق بالأصل الذي قام عليه التمدن الإسلامي وإلى نبذ جميع البدع والضلالات ومحدثات الأمور التي صاحبت حالة الجمود في الدين والجمود على الموجود. وقد استمرت هذه الحركة طيلة فترة «الانحطاط» العثماني وطيلة الفترة التي شهدت حركات التحرر من سلطان الاستعمار الغربي. بيد أن نجوم حركات أخرى ذات طبيعة مباينة، كالحركات القومية والجماعية والليبرالية، قد قلل من دور الحركة السلفية بوجه عام. ولم تنتعش هذه الحركة من جديد إلا بعد ما يحلو للسلفيين المعاصرين أن يسموه – ويشاركهم في ذلك بعض النقاد الذين ينتسبون إلى تيارات ايديولوجية مباينة – بإخفاق الأنظمة «التقدمية» و«القومية» والليبرالية في تحقيق مشاريع التحرر والتقدم. ومن الثابت أن التراجع العميق المرير الذي أصاب الحركة الوطنية العربية بعد حزيران ١٩٦٧ قد أدى دوراً

حاسما في تعاظم السلفية في صورة ما يطلق عليه الإسلاميون اسم« الصحوة الإسلامية» وما يسميه آخرون بـ«الأصولية» الإسلامية. وكذلك كان لتأصّل النزعة «القطرية» في الأنظمة العربية دور لا ينكر في هذه «الصحوة» . أما الانقلاب الديني – السياسي الايراني فقد عزّز ، في بداياته، هذه النزعة بشكل عام ، لكن التطورات المشخصة ما لبثت أن عدّلت من التشدد فيها، وإن ظلت بعض الأطراف أو الفئات على حالها.

لا شك في أن هذه الحالات ليست هي الحالات الوحيدة في التاريخ العربي الإسلامي التي ازدهر فيها الموقف السلفي. كما أنه لا سبيل إلى إنكار الطابع الاجتزائي المبتسر لهذا التفسير «الخارجي» الذي يربط بين انبعاث السلفية وبين «شدة» الأوضاع التاريخية. إذ لا يخفى أن هذه «الشدة» يمكن أن تولّد هي نفسها مواقفَ أخرى غير سلفية البتة. فالموقف «الثوري» من التراث والسلف، في تفسير الأحداث ذي الطابع الآحادي، يحمّل هو أيضاً قوى التراث والسلف مسئولية الإخفاق والهزائم المتلاحقة. والحقيقة أن «الشدة» قد صاحبت دوماً «النهضة السلفية» ، لكنها قد لا تكون العلة الوحيدة لها.

إن النظر المدقق في المعطيات التاريخية وفي الوقائع الحديثة والمعاصرة يؤدي بنا بالضرورة إلى إقامة تمايزات واضحة بين النزعات أو التيارات أو الحركات التي يمكن اعتبارها «وسائط سلفية». فالحقيقة هي أن السلفية سلفيات، لا سلفية واحدة. وليس من المؤكد أن كل الذين ينسبون أنفسهم إلى «السلفية» هم في حقيقة الأمر كذلك. ودارسو «السلفية» ممن لا ينتمون إليها، أو ممن يناصبونها العداء بشكل أو بآخر، هم أول من يتعين عليهم أن يدركوا أن المصطلح لا يمكن أن يطلق بتسوية كاملة على جميع الأشكال التي يمكن ربطها به.

إن أكثر أشكال «السلفية» بروزاً وتجسيداً للتجربة التاريخية الإسلامية هو ذلك الذي يمكن أن أسميه بـ (السلفية التاريخية) أو الكلاسيكية، تلك التي منذ عصر مبكر في الإسلام وعلى وجه التقريب منذ مطالع القرن الثالث، ربط أصحابها أنفسهم بالسلف الصالح وبعقيدة السلف . فما هي طبيعة هذه السلفية ؟ وما هي حدودها ووجوهها؟

لاشك في أن كلمة عبد الله بن مسعود:«اتبعوا ولا تبتدعوا» يمكن ان تستجمع – ابتداءً – كامل الموقف السلفي الكلاسيكي، وتقدّم مرة واحدة مفتاحه الذهبي . وإن شئنا مزيداً من التدقيق والإبانة من أجل إدراك الركائز الأساسية التي يستند إليها هذا الموقف، علينا أن نذهب إلى مجمل الأعمال الكلاسيكية التي تمثل الإطار المرجعي والقاعدة التاريخية الصلبة له. ونحن نستطيع أن نزعم ، بقدر كبير من الاطمئنان ، أن من الممكن تجريد هذا الفهم من خلال عقائد وأعمال عدد من المحدثين البغداديين والشاميين من أمثال أمية بن عثمان الدمشقي (٠٠– ٢٢٥هـ) وأحمد بن

حنبل (٠٠٠- ٢٤١هـ) وأبي جعفر الطحاوي(٠٠٠-٣٢١هـ)، و«أصحاب الحديث وأهل السنة» وابن بطة العكبري الحنبلي (٣٨٧ هـ) وأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٠٠٠-٤٥٨هـ) وغيرهم في مرحلة أولى، ومن أعمال أبي شامة المقدسي (٠٠٠- ٦٦٥هـ)وتقي الدين بن تيمية (٠٠٠- ٧٢٨هـ) ومدرسته ، وفيها ابن قيم الجوزية (٠٠٠- ٧٥١هـ) وابن رجب الحنبلي (٧٩٥هـ) في مرحلة ثانية، ثم - في هذه الفترة الأخيرة نفسها - من شرح علي بن محمد بن أبي العز الحنفي (٠٠٠-٧٩٢هـ) على (العقيدة الطحاوية)، وهو التركيب النهائي للنظام السلفي الكلاسيكي.

والحقيقة أن الأمور قد جرت على أن يظل أحمد بن حنبل، تحت كل الاعتبارات وفي كل الظروف وعند جلّ السلفيين، هو الرائد الأكبر للسلفية، إذ يكاد الجميع إليه ينتسبون وكلهم عليه بالثناء يلهج. وقد يكون الرفض العقيدي السياسي الصارم الذي جابه به الخلافة العباسية حين أصر على القول بعدم خلق القرآن هو الذي زودّه بـ«الحجية» التي يتمتع بها، وكرّسه عدواً لأهل «البدع والأهواء». وقد عبّر قتيبة عن مكانة ابن حنبل ودوره الحقيقي في الإسلام بالقول: «لولا الثوري لمات الورع، ولولا أحمد بن حنبل لأحدثوا في الدين»[7].فالإحداث في الدين هو الهاجس الأول لابن حنبل . وقد كان الرجل يسأله عن المسألة فيقول: «دعنا من هذه المسائل المحدثة». ولأن المسائل المحدثة أدْخَلُ في باب «الرأي» فقد أنكر ابن حنبل مواقف الذاهبين مذاهب الرأي، وقال إنهم : «يحتالون لنقض سنن رسول الله» . ورفض الإحداث والرأي والبدعة يعني ضرورة«الاتباع»، والاتباع عنده يعني الرجوع إلى الكتاب والسنة وأصحاب رسول الله من أولي العلم الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم وفهمهم للدين.

والحقيقة أن النظام الحنبلي لا يقف فقط عند حدود وضع منهج أصولي لمعرفة الأحكام الشرعية وللاستدلال ، وإنما يقوم أيضاً على مجموعة من «العقائد»، أي على مذهب يشتمل على أقوال أحمد بن حنبل في المسائل العقيدية والزمنية التي كانت تتردد في عصور الإسلام الأولى وتثير جدلاً وخصومات شديدة كمسائل الصفات والأفعال والإيمان والإسلام والكفر والجماعة والطاعة وخلق القرآن والجهمية والقدرية والإرجاء والزندقة وغير ذلك[8]. وقد نحصر القضايا الرئيسة التي تمثل عقيدة الإمام أحمد في المسائل المشكلة على النحو التالي: يرى أحمد بن حنبل أن الإيمان قول وعمل ونية. وأنه يزيد وينقص . ويرى ألا نشهد على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنب عمله ولا لكبيرة أتاها . وأن نكف عن أهل القبلة، فلا نكفر أحداً منهم بذنب، ولا نخرجه من الإسلام بعمل، ونذكر محاسن أصحاب رسول الله أجمعين ، ونكف عن مساوئهم وعن الخلاف الذي شجر بينهم. وخير الأمة ، بعد رسول الله، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي . والخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان ، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة. والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة بروا أو فجروا، لايبطله جور جائر ولا عدل عادل . والجمعة والعيدان والحج مع السلطان،

وإن لم يكونوا بررة عدولاً أتقياء . ودفع الصدقات والخراج والأعشار والفيء والغنائم إلى الأمراء، عدلوا فيها أم جاروا. والانقياد إلى أولي الأمر، أي لاننزع يداً من طاعة، ولا نخرج عليهم بالسيف حتى يجعل الله لنا فرجاً أو مخرجا، ولا نخرج على السلطان ونسمع ونطيع، ولا ننكث بيعة. والدار دار إسلام والمسلمون على ظاهر العدالة. والإمساك في الفتنة سنة ماضية واجب لزومها، فلا نعين على فتنة بيد أو لسان، ولا نحرم المكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه، ومن فعل فقد جهل وأخطأ، فالرجل له أن يسعى على نفسه وعياله. والدين إنما هو كتاب الله عز وجل وآثار وسنن، وروايات صحاح عن الثقات يصدّق بعضها بعضاً حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله وأصحابه والتابعين وتابعي التابعين.[٩].

وتتفق عقيدة ابن حنبل هذه تمام الاتفاق مع عقيدة أمية بن عثمان الدمشقي الذي يرى أن الإيمان قول وعمل، وأنه يزيد وينقص، ولا يقول إن أحدا من أهل القبلة في جنة أو نار، ولايكفر أحداً وإن عمل الكبائر، ويقول بالصلاة على من مات من أهل القبلة، وبالكف عن أصحاب رسول الله، وإن أفضل الناس بعد الرسول أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، وبترك المراء والخصومات والجدل في الدين، وبصلاة الجمعة خلف كل بر وفاجر، وبالجهاد مع الخليفة وإن عمل أي عمل كان، وبألا نخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا[١٠]. والقول نفسه يطلق في حق الممثل الحقيقي للنزعة السلفية الكلاسيكية، أبي جعفر الطحاوي(٢٣٩ - ٣٢١هـ)، وذلك بما حدده في«بيان السنة والجماعة» من الأسس التي يقوم عليها «نهج السلف»، وبما صاغه من عناصر عقدية تمثل ، في معتقده، مذهب السلف الذي يرتد عنده إلى الأسس التالية:

١- التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة: الكتاب والسنة وإجماع الأمة.

٢ - اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي (ص) معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر مصدقين، فلاتكفير لأحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله، والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن.

٣ - واحدية الدين ووسطيته: فدين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام، «وهو بين الغلو والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل ، وبين الجبر والقدر، وبين الأمن والاياس».

٤ - البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل: المشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية وغيرهم من «الذين خالفوا السنة والجماعة وحالفوا الضلالة» إذ هم «ضلال أردياء».

أما العناصر الأساسية في (العقيدة) فيمكن تجريدها على النحو التالي:

١ – التنزيه في التوحيد، ونفي التشبيه.. فالله وحده لا شريك له.

٢ – رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، والقول بالاصطفاء للجنة والنار فضلاً وعدلاً.

٣ – إثبات أمور كالمعراج والإسراء بالشخص، والحوض والشفاعة والميثاق والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي والملائكة وملك الموت وعذاب القبر وسؤال منكر ونكير حق، وكذلك البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب ، والصراط والميزان وأشراط الساعة.

٤ – اثبات الايمان والإسلام : أهل القبلة ما داموا بما جاء به النبي (ص) معترفين وله بكل ما قال وأخبر مصدقين فلا يكفر أحد منهم بذنب ما لم يستحله، ولا يقنط أحد لذلك كما لايجرده من الإيمان إلاجحود ما أدخله فيه. والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن. والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والقدر خيره وشره وحلوه ومره من الله تعالى.

٥ – في مسائل الطاعة والخروج والسلطان والجماعة يقول (البيان): «نرى الصلاة خلف كل بر وفاجر من أهل النار وعلى من مات منهم، ولا ننزل أحداً منهم جنة أو ناراً، ولا نهد عليهم بفر ولا بشرك ولا بنفاق ما لم يظهر منهم شيء من ذلك، ونذر سرائرهم إلى الله تعالى ولا نرى السيف على أحد من أمة محمد إلا من وجب عليه السيف ، ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا، ولا ندعو عليهم ولاننزع يداً من طاعتهم،ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة ما لم يأمروا بمعصيته، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة. ونتبع السنة والجماعة ونجتنب الشذوذ والخلاف والفرقة. ونحب أهل العدل والأمانة ونبغض أهل الجور والخيانة ونقول: الله أعلم فيما اشتبه علينا علمه. والحج والجهاد ماضيان مع أولي الأمر من المسلمين، برهم وفاجرهم، إلى قيام الساعة، لايبطلهما شيء ولا ينقضهما. والجماعة حق وصواب والفرقة زيغ وعذاب».

٦ – حب السلف من أصحاب الرسول وعدم التبرؤ من أحد منهم، وبغض من يبغضهم وبغير الخير يذكرهم، والخلافة بعد رسول الله أولاً لأبي بكر الصديق، ثم لعمر بن الخطاب، ثم لعثمان، ثم لعلي بن أبي طالب، وهم الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون وحسن القول في أصحاب رسول الله وأزواجه وذرياته وعلماء السلف من السابقين ومن بعدهم من التابعين أهل الخير والأثر وأهل الفقه والنظر ، لايذكرون إلا بالجميل ، ومن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل[11].

ولا يخرج قول (أصحاب الحديث وأهل السنة) – الذي يصرح أبو الحسن الأشعري (ت

٣٢٤هـ) بأنه انحاز إليه واختاره لنفسه مذهباً بعد أن أقام على الاعتزال أربعين عاماً – عن جملة هذه النظم العقيدية «السلفية» التي أقرها الطحاوي وأحمد بن حنبل وأمية بن عثمان الدمشقي، فأصبحت منذ مطالع القرن الرابع الهجري مبدأ وأساساً لكل نزعة تنتسب إلى (السلف)، سواءُ كان الأمر متعلقاً بالمسائل النظرية – كالتوحيد والأفعال والغيب والإيمان والإسلام والاعتقاد في السلف – أم بالمسائل العملية كالطاعة والخروج والسلطان والجماعة[١٢].

وبكل تأكيد علينا أن نقول إن«السلفية» التاريخية تبلغ مع ابن تيمية (٦٦١ – ٧٢٨هـ) أوج نضوجها واكتمالها وغاية مداها. معه اتخذ «المنهج» صورته البينة التي حددت الطريق لكل السلفيين الذين جاءوا من بعده وانتسبوا إليه وإلى السلفية. والحقيقة أنّ منهج ابن تيمية لا يقل خطورة عن مذهبه أو «أقواله». صحيح أنه صرف كثيراً من جهوده الفكرية في مجادلة المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة وأهل الاحداث والبدع والأهواء، إلا أن إسهامه الحقيقي يكمن في بلورة المنهج السلفي والإبانة عن قواعده بصورة حاسمة. أما آراؤه في الإيمان والكفر والقتال فستجعلها بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة عمدة لحراكها وسنداً لفعلها «المباشر».

وابن تيمية يتابع أحمد بن حنبل في رده أصول الإسلام إلى أربعة: الدال، وهو الله، والدليل وهو القرآن، والمبين وهو الرسول ، والمستدل وهم أولو العلم والألباب . وهو يؤكد أن الله قد بين الفرقان بين الحق والباطل بكتابه ونبيه لذا كان الاعتصام بالكتاب والسنة هو المبدأ الأول في منهجه الذي هو عنده منهج السلف. أما منهج السلف في فهم القرآن فهو«أن القرآن لا يعارضه إلا قرآن لا رأي ومعقول وقياس، ولا ذوق ووجد وإلهام ومكاشفة»[١٣]. «القرآن هو الإمام الذي يقتدي به. ولهذا لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بعقل ورأي وقياس ، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ولاقال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل [١٤]. «ولم يكن السلف يقبلون معارضة الآية إلا بآية آخرى تفسرها وتنسخها، أو بسنة الرسول (ص) تفسرها، فإن سنّة رسول الله (ص) تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه». والرسول قد بيّن الدين كله [١٥]. وفي رأي ابن تيمية أن «السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان » كانوا « يردون على من أخطأ بالكتاب والسنة» [١٦]. ويلحق بذلك ذم (الكلام) الذي أحدثه المبتدعة مما يخالف الكتاب والسنة أي الشرع، لا «مطلق النظر والاحتجاج والمناظرة» فقد كان ابن تيمية أكثر السلفيين «كلاما وجدلاً وخصومة ومناظرة» وكان مما ذهب إليه في هذا الشأن حرصه على إخراج متكلم جليل كأبي الحسن الأشعري من حظيرة «الكلام السلفي» وأخْذُه عليه أنه «لم يحطْ علماً بما في الكتاب والسنة من بيان ما يتعلق بالأصول والأحكام» [١٧]، وكذلك فإن «مقالة أهل السنة والحديث» التي ذكرها في كتاب (مقالات الإسلاميين) وقال إنه يختار فيها أمور لم يقلها أحد من أهل السنة والحديث. ويزعم ابن تيمية – الذي توفي بعد الأشعري بأربعة قرون كاملة – أن «نفس مقالة أهل

السنة والحديث لم يكن (الأشعري) يعرفها ولا هو خبير بها»[١٨]، وأنه «ليس فيها ما جاء به الرسول ومادل عليه القرآن». ولهذا السبب يرى أن الأشعري وأمثاله«قد دخلوا في الكلام المذموم الذي عابه السلف وذموه»[١٩]. ومع ذلك فإنه يقول في موضع آخر إن الأشعري وأصحابه «أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة كابن عقيل وصدقة بن الحسين وابن الجوزي وأمثالهم»[٢٠].. أما الذين يمثلون السلف حقيقة فهم «أئمة السنة والحديث كعبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهما»[٢١]. وفي مذهب ابن تيمية هذا ما يبين صراحة عن التباين الشديد في تحديد معنى «السلفية »الحقيقية عند الفئات التي تنسب نفسها إلى السلف . وقد لقي ابن تيمية نفسه من بعض مفكري السلفية المعاصرين ما لقيه الأشعري منه.

والإجماع – بعد الكتاب والسنة – هو المبدأ الثالث من مبادىء المنهج عند ابن تيمية. وهو عنده«إجماع أمة محمد » وإجماع علمائها،حيث العصمة لهم جملة لا لبعضهم [٢٢].

واتفاق العقل والسمع مبدأ رابع في المنهج عنده. ذلك أن «ماجاء به الرسول يدل عليه السمع والعقل»، و«الفطرة العقلية» و«الشرعية النبوية متفقتان». وقد كان ابن تيمية حريصاً في كل ما يكتب على تقرير هذا المبدأ ، ولا يكاد كتاب من كتبه أو رسالة من رسائله يخلو من مثل هذا التقرير الذي ينشد «درء تعارض العقل والنقل»[٢٣].

وأصل الرد إلى السلف عنده ، أخيراً، أن السلف خير من الخلف ، وأن الصحابة خير من التابعين ، وأن التابعين خير من تابعيهم، وهكذا. ذلك أن النصوص الصحيحة قد استفاضت عن الرسول أنه قال: «فجملة القرن الأول أفضل من القرن الثاني، والثاني أفضل من الثالث، والثالث أفضل من الرابع...»[٢٤]. ويعزو ابن تيمية كثرة مخالفة الكتاب والسنة من المتأخرين إلى أن عهد السلف قد بعد وأن الزمان قد طال فخفي على كثير من الناس ما كان ظاهراً جلياً للسلف. لذا كان المنهج القويم يقضي بالقفز إلى ما وراء هذه القرون الفاسدة والرجوع إلى القرن الأول خير القرون.

وقد كان أبو الفرج الحنبلي(٠٠٠– ٧٩٥هـ) هو الذي نبه تنبيهاً قوياً على «فضل علم الخلف على علم السلف» معززاً بذلك مفهوماً سبق أن نبه عليه ابن عبد ربه في (جامع بيان العلم وفضله)، معتمداً على ماجاءت السنة من تقسيم للعلم إلى علم نافع وعلم غير نافع. وقد كان أبو الفرج صريحاً في دعوى القول إن العلم النافع يتمثل على وجه التحديد في «ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث وفي ماورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرقائق

والمعارف وغير ذلك، والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولاً، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفهمه ثانياً»[٢٥]. وأما ما عدا ذلك مما «أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علوماً» فكله بدعة وهو من محدثات الأمور المنهيّ عنها. ويدخل عنده في محدثات الأمور التي بالغ في إنكارها وذمها أئمة الإسلام وسكت عنها السلف واتفقوا على تركها «ما أحدثه فقهاء أهل الرأي (بالحجاز والعراق) من ضوابط وقواعد عقلية» [٢٦]، وكثرةُ «الجدال والخصام والمراء في مسائل الحلال والحرام» مما أدخل في باب التكلف و«تشقيق الكلام» الذي هو من الشيطان. وهكذا يضع أبو الفرج الحنبلي الإنسان، في «هذه الأزمنة الفاسدة»، أمام واحد من الخيارين التاليين:«إما أن يرضى الإنسان لنفسه أن يكون عالماً عند الله أولا يرضى إلا بأن يكون عند أهل الزمان عالما» [٢٧]، ويقرر أنه يتعين في زمانه «كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد واسحاق وأبي عبيد». وأما بعد ذلك « فليكن الإنسان على حذر مما حدث.. فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة» [٢٨]. إن أصل العلم عنده«العلم بالله الذي يوجب خشيته ومحبته والقرب منه والأنس به والشوق إليه. ثم يتلوه العلم بأحكام الله وما يحبه ويرضاه من العبد من قول أو عمل أو حال أو اعتقاد». ذلك هو العلم النافع، وهو المتلقى عن الكتاب والسنة. وما خلاه فباطل. وعلينا أن نفهم هنا أن التوسع في علوم اللغة والطبيعة والفلك وغيرها غير جائز إلا بقدر. فالمطلوب من العربي في الكلام كالمطلوب من الملح في الطعام، ومازاد عن ذلك ففيه إفساد. وكذلك «علم الحساب يحتاج منه إلى مايعرف به حساب(ما يقع) من قسمة الفرائض والوصايا والأموال التي تقسم بين المستحقين لها. والزائد على ذلك مما لاينتفع به إلا في مجرد رياضة الأذهان وصقالها لا حاجة إليه ويشغل عما هو أهم». «وأما علم التسيير(من النجوم) فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق كان جائزاً عند الجمهور»[٢٩]، وهكذا . وبطبيعة الحال يعتقد ابن رجب الحنبلي أنه في هذا الذي يذهب إليه من «تضييق» لدائرة العلم النافع إنما يقتدي بأئمة الإسلام: ابن المبارك ومالك والثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد واسحاق وأبي عبيد وغيرهم ممن يقتدون بالسلف . لكن من الواضح تماماً أنه كان «يجنح» ويخرج خروجاً صريحاً عن «الخط» الذي رسمه على الأقل تقي الدين ابن تيمية.

فلسنا ندهش إذن إن نحن تبينا من جديد في (شرح العقيدة الطحاوية) الذي وضعه معاصر لأبي الفرج الحنبلي هو صدر الدين بن أبي العز الحنفي (٠٠٠ - ٧٩٢هـ) رداً للأمور إلى نصابها«السلفي» في القضايا الكلامية الاعتقادية، وفي الأحوال العبادية وفي الأمور السياسية[٣٠]، وذلك في جهد تركيبي فذ لإعادة صياغة وشرح «العقيدة السلفية» في ضوء التاريخ العقيدي والعملي للإسلام وانطلاقاً من الطحاوي نفسه ومن صيغة توفيقية تجمع بين أبي حنيفة وابن تيمية وترد كل شيء إلى عقيدة«أهل السنة والجماعة» التي كان «الإعلام» السنّي قد نجح منذ

زمن بعيد، وعلى وجه التحديد منذ القرن الرابع للهجرة، في التوحيد بينها وبين عقيدة السلف. ولعله لاطائل، بعد الذي مر، من العودة إلى الأسس المنهجية والعناصر المذهبية التي يشتمل عليها (الشرح) فإنها تقرير صريح لما جاء في (العقيدة) وتعزيز حازم للنزعة السلفية، وغنيّ عن البيان أن هذا (الشرح) قد أصبح في القرون المتأخرة عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها.

هل تمكننا هذه المعطيات من تجريد مبادىء ومعتقدات وخصائص عامة مشتركة وتقريبية عند أصحاب الاتجاه السلفي التاريخي أو الكلاسيكي ؟نعم، وبكل تأكيد.

فأولاً: يتفق السلفيون الكلاسيكيون، أو التاريخيون، عند هذه المبادىء:

١ – الرد إلى الكتاب والسنة واعتماد (السلف الصالح) في فهم النص وفي الأقوال والأفعال ، عند فريق، والرد إلى الكتاب والسنة والإجماع – إجماع الأمة ، عند فريق آخر، واعتماد (السلف الصالح) وخير القرون في الفهم والتفسير والفعل، واعتبار أي «أصل» آخر في الفهم وفي استنباط الأحكام من باب الإحداث والابتداع في الدين.

٢– نبذ التأويل العقلي للنصوص والتعلق في الوقت نفسه بعدم تعارض النقل والعقل.

٣ – «سعة الرحمة» والرجاء في مبدأ الانتماء إلى دين الإسلام وإغلاق باب القنوط ، والاعتقاد ، برغم ذلك ، بتفاوت خيرية القرون قرباً أو بعداً عن القرن الأول ، خير القرون.

٤ – الرد المتفرد إلى المشيئة الإلهية وإسقاط أي دور حقيقي للإنسان في الفعل أو الخلق.

٥ – التعلق بوحدة الجماعة واجتناب الشذوذ والخلاف ، والطاعة للسلطان ونبذ الخروج عليه براً كان أو فاجراً.

٦ – تولّي الخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم، والاقتداء بهم.

٧ – الاتفاق العام في جملة المسائل «الكلامية» والتسليم بالغيبيات «الخاصة» (كالعروج بالشخص والحوض وسؤال منكر ونكير والعرش .. إلخ) وإثبات الصفات بلاتكييف ولا تأويل[٣١].

٨ – تقديم العلم النافع دينياً على كل علم، وتوجيه العلم والعمل توجيهاً عملياً «تقوياً» أغلبياً. وفي الوقت نفسه الدعوة إلى «السعي» أو العمل والمكاسب والتجارات وطلب المال من وجهه.

ثانيا: تشمل السلفيين الكلاسيكيين، على سبيل التجريد من المبادىء الرئيسة، السمات الجوهرية التالية:

١ - السلفية التاريخية مذهب «إيماني» يعتمد التصديق والتسليم والاقتداء ويجتنب النزوع «العقلاني» الصريح.

٢ - السلفية التاريخية نزعة«إنسانية» بالمعنى الأخلاقي للكلمة ، فهي ذات موقف«رحيم بالعباد» ينكر التضييق والشدة والتقنيط ويتولى جميع المؤمنين بذنوبهم وكبائرهم، ويرد إلى الله وحده أمر تحديد أحوال العباد وأحكامهم ومصيرهم الأخروي.

٣ - السلفية التاريخية فلسفة سياسية«انقيادية» أو «محافظة» تتمسك بالانقياد والانصياع والطاعة لأولي الأمر وللواقع التاريخي وتنفر من الخروج والثورة.

٤ - السلفية التاريخية «قليلة الثقة» بالإنسان، ونظرتها الأنطولوجية إلى التاريخ الإنساني غير متفائلة والتاريخ عندها يتجه باستمرار نحو «الأسوأ».

وجماع النظر عند هذا الموضع من تبين «النظام السلفي» التاريخي أن هذا النظام يحِل (السلف) - وهم الصحابة وأئمة المسلمين وعلماؤهم المتمثلون للقرآن والسنة، والتابعون وتابعو التابعين - في منزلة «السلطة الوسيطة» التي يحتكم إليها (الخلف) في فهم (النص). بفضل هذا «الوسيط» يستطيع هؤلاء أن يدركوا المعاني الحقيقية للدين ونصوصه، أي للقرآن والسنة . وبفضل «التراث» الذي أثر على السلف هؤلاء - في صورة آراء أو مواقف أو اجتهادات أو عقائد - يصبح (النص) حاضراً في الجماعة أو في الأمة حضوراً مستمراً لا انقطاع فيه . وحين يحيل أصحاب «النظام السلفي» إلى أصل يسمونه (الإجماع) فإن المقصود في رؤيتهم هو إجماع السلف من الصحابة والتابعين، وإن كان ابن تيمية - وهو سلفيٌ متأخر - يرى ، تحت تأثير تراث أصولي بات في عصره ثرياً عظيماً ، أن المقصود بالإجماع هو «إجماع أمة محمد» وإجماع علمائها جملة. وحتى مع الإقرار بمفهوم للإجماع «منفتح» على هذا النحو فإن «السلطة الوسيطة»، سلطة السلف، تظل هي القاعدة التي يحتكم إليها ابن تيمية حين يغيب «النص» الصريح المحكم وحين يتجه الإجماع إلى إقرار قضية من القضايا أو حكم من الأحكام.

أما «البدائل» الأخرى من قياس أو استحسان أو استصلاح أو غير ذلك فتظل في مكان قصيٍّ من جملة النظام السلفي الكلاسيكي مثلما هي كذلك في نظم فقهية إسلامية أخرى لانعرض لها هنا. وبذلك لا يدخل عملياً في هذا النظام من بين المذاهب الفقهية الأصولية التقليدية إلا المذهب الحنبلي . أما المذاهب التي تأخذ بالرأي وبالقياس وبالاستصلاح أو الاستحسان فيمتنع اعتبارها مذاهب «سلفية» بالمعنى الذي اختاره «السلفيون» لأنفسهم. وأما «الأمة»، بما هي سلطة

تفرض، بآلية (الإجماع) التي تستخدمها، أحكاماً يمكن أن توصف بالشرعية فإنها لن تصبح«بديلاً» حقيقياً ونهائياً لـ «الوسيط السلفي» إلا بفضل التطورات المستجدة التي شهدها الواقع الإسلامي في الأزمنة الحديثة، وبخاصة في المرحلة التي شهدت صدمة التمدن الغربي وقيم الحضارة الأوروبية وتبلور النظم السياسية الحديثة. بيد أن من المؤكد أيضاً أنه كان لتيار(الرأي) في الإسلام – في حقول العقيدة والكلام والفقه – دور حاسم في تقديم مفهوم (الأمة) ليحتل مكانة بارزة ومركزية في النظام السلفي المُحدّث أو الجديد.

(٢)

كل الحركات الإسلامية – الاتباعية والإصلاحية – التي شهدها العالم الإسلامي الحديث والمعاصر تحرص على أن تتعلق ، بشكل أو بآخر، بالتراث السلفي وعلى أن تعتبر نفسها امتداداً للنظام السلفي القديم ولتقاليد وأقوال«السلف الصالح» من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين . وكل هذه الحركات تصرح بأن طريقتها في النهضة أو في الإصلاح أو في التغيير تستند إلى قاعدة مركزية هي العودة إلى الأصول، إلى الينابيع، إلى الجيل الأول، إلى خير القرون، ولهذا السبب اعتبرت هذه الحركات جميعاً سلفية أو أصولية، لابمعنى «راديكالية» أو ما أشبه هذا الفهم وإنما بمعنى الرجوع إلى الأصول، أي إلى (النص) و(السلف). ومع ذلك فإن المدقق في جملة هذه الحركات لا يملك إلا أن يلاحظ أن السلفية التي تنتسب إليها ليست على وجه التحديد السلفية القديمة نفسها، وأن تطورات متفاوتة العمق قد نجمت لتفرض في القلب من هذه الحركات تمايزات محددة بالدرجة أحياناً وبالطبيعة أحياناً أخرى، ولتطال النظرة نفسها إلى مفهوم السلف والتراث السلفي.

لقد كان التفصيل في السلفية التاريخية ضرورياً من أجل إدراك فهم أفضل للسلفيات الحديثة ، ومن أجل تبين التحولات التي طرأت على الصيغة القديمة لهذا الاتجاه وتشكيل تصور قيمى أدق لواقع الأحوال المعاصرة وللمستقبل الخاص بوجوه هذا الاتجاه.

ولكي نجمل المسائل إجمالاً غير مخل نقول إن الأزمنة الحديثة والمعاصرة قد شهدت شكلين متتاليين من أشكال الاتجاه السلفي . وأنا أدعو الشكل الأول بالسلفية الُمجَدّدة، وأدعو الشكل الثاني، المحايث لنا، بالسلفية المتعالية المباشرة.

أما **السلفية المُجَدّدة** فتوافق زمناً في العالم العربي الإسلامي- وهو العالم الذي سأتوجه إلى الكلام عليه – ما جرينا على تسميته بعصر النهضة، وبدؤها على وجه التحديد في عهد محمد علي في مصر، وحقبة الاتصال بالغرب في مطالع القرن التاسع عشر.

لقد تم التحول من السلفية التاريخية إلى السلفية المُجَدّدة في مطالع القرن الثامن عشر وامتد إلى أواسط القرن التاسع عشر، أي إلى مبدأ «الحركة الدينية» التي شرع فيها جمال الدين الأفغاني وشد من أزرها محمد عبده. وقد أفصحت أحوال الدعوات الدينية التي جسدها تراث محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة ، ومحمد بن علي الشوكاني في اليمن، وشهاب الدين الألوسي في العراق، ومحمد بن علي السنوسي في ليبيا، ومحمد بن أحمد بن السيد عبد الله المهدي في السودان وغيرهم – أفصحت عن امتداد الأسس السلفية القديمة في بناها وأسسها، كما عبرت عن بواكير محددة في التجديد، وبخاصة عند الشوكاني. بيد أن الذي يربط بينها جميعاً تعلق شديد بالأصول النصية – وعلى وجه التحديد: القرآن والسنة – وتمسك بالدعوة إلى العودة بالإسلام إلى نقائه الأول وصفوه التام الخالي من كل الشوائب على ما نجده عند الصحابة والسلف. وبرغم انتشار التقى الصوفي في بعض هذه الحركات إلا أن من الواضح أننا نشهد لديها أيضاً دعوة إلى نبذ التقليد وإلى ما يسمى بـ«فتح باب الاجتهاد». لكن هذا الباب لم يفتح إلا قليلاً. وبرغم انتصار بعض رجال هذه المرحلة لمبدأ «الطاعة» في العلاقة مع السلطان والدولة العثمانية، إلا أن بعض الحركات قد أخذ بمبدأ «الخروج» على هذا السلطان وشق عصا طاعته ، وأضفى على نفسه سمة الحركات «المناضلة»، وبخاصة حين تصدى للتدخلات الاستعمارية الغربية: الإيطالية والفرنسية والإنجليزية على وجه التحديد. وفي كل الأحوال تظل هذه الحركات والدعوات ذات طابع «سلفي» تقليدي على وجه العموم والإجمال.

أما الذي اخترق هذا الحاجز وأحدث تحولاً ملموساً في بنية السلفية التاريخية فقد كان تيار الاصلاح الذي تقدمه جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده. لا شك في أن الإسهام الحقيقي لجمال الدين في تيار النهضة الإسلامية الحديث يتمثل في هذا الجهد الواضح في التركيب بين التقدم المدني والمادي الأوروبي الحديث وبين التمدن الإسلامي، وهو تركيب كان قد سبقه إليه معاصراه رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي اللذان لايمكن نسبتهما إلى التيار السلفي برغم تعلقهما الذي لا يتطرق إليه الشك بالتمدن الديني الذي يمثله الإسلام. بيد أن ما يجعل من جمال الدين داعية سلفياً لا يكمن في غيرته العميقة على الإسلام وفي طلبه عزته وعزة أممه فحسب، وإنما أيضاً في اعتقاده بأن رفعة عالم الإسلام أو انحطاطه يرتدان إلى مدى قربه أو بعده عن قواعد الدين وأحكامه، وبأن علة الانحطاط كامنة في هجر (الأصول) ونبذها ظهرياً، وأن الإحياء يكون«برجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته، وجعل «أصول» الدين هي الغاية والهدف من أجل بلوغ الكمال الإنساني، لأنه «متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود». وهذه النظرة لا تنتمي إلى «السلفية التاريخية» المتماسكة[٣٢] بقدر ما تعبر عن نظرة سلفية عامة مشتركة بين

المسلمين على اختلاف مذاهبهم ومقاصدهم، لأن عملية الرد إلى الأصلين في الفهم والتفسير، وإلى «اقتفاء آثار السلف» في الأخلاق والفضائل والمسالك [٣٣] ، لا تقترن عنده بإزاحة العقل والاجتهاد، وإنما هي مؤسسة تأسيساً صريحاً على نبذ التقليد وإطلاق طاقات العقل والاجتهاد، والتوسل لإدراك النهضة والترقي بالتمدن الغربي، لا في وجوهه المادية فحسب وإنما أيضاً في وجوهه النظرية التي تنأى عن المادية وتوافق مبادىء الدين الإسلامي كالعدالة وإشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشوري وانتخاب نواب الأمة وتقييد الحكم بالدستور، إذ القوة المطلقة تعني الاستبداد، وحياة الدولة لا تكون إلا برجل قوي عادل يحكم الأمة بأهلها على غير طريق التفرد بالقوة والسلطان[٣٤]. وهذا يعني أن عناصر جديدة قد دخلت في (السلفية العامة) التي يأخذ بها الأفغاني، وأن مفهوم (الأمة) قد بدأ يشق طريقه في عالم الإسلام بثوب جديد وأبعاد«حديثة» . لكن جمال الدين لم يستخدم هذا المفهوم استخداماً حقيقياً لأنه حين نظر، في معرض جهوده الإصلاحية، في علاقة الأمة بالحاكم الظالم أو الفاسد أو الجائر انتهى إلى أن حل مشاكل المسلمين يمكن أن يتم بقطع رؤوس ملوكهم واحداً واحداً، أي أنه جنح إلى الحل «الثوري الفوضوي» الذي يجسد فعلاً عنيفاً فردياً«مباشراً» يتخطى مرجعية الأمة والنص والسلف، وينأى نأياً عظيماً عن منهج (السلفية التاريخية) الذي ينحاز إلى الطاعة والسمع لأولي الأمر.

ومع أن الشيخ محمد عبده يجعل «سيَر السلف» وجهاً من وجوه فهم الدين، إلا أنه ذهب إلى أن في ظاهر قضاياه مايوجه إلى «التفويض إلى الله» من أجل الفهم مثلما أن فيه ما يوجه إلى اختيار «التأويل» العقلي، ففي السلف «من الناجين من أخذ بالأول ومنهم من أخذ بالثاني»[٣٥]. وعلى الرغم من الحدود «الكانتية» التي خطها محمد عبده للعقل إلا أنه جنح إلى العقلانية الاعتزالية – الرشدية إذ قدم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض محدثاً بذلك فجوة عميقة بينه وبين«السلفية التقليدية» التي لا يكف عن الإشادة بها وبتراثها. وحين حمل على أولئك الذين يجمدون على الموجود وعلى ما هو عند القدماء فحسب، ويزعمون «أن المتأخر ليس له أن يقول بغير ما يقول المتقدم» خطا خطوة أخرى في طريق الابتعاد عن هذه السلفية. وأيضا كان في إنكاره للعقيدة التي بثها نفر بين العامة بأنه «لا نظر لهم في الشؤون العامة، وأن كل ما هو من أمور الجماعة والدولة فهو مما فرض فيه النظر على الحكام دون من عداهم ومن دخل في شيء من ذلك من غيرهم فهو متعرض لما لا يعنيه ، وأن ما يظهر من فساد الأعمال واختلال الأحوال ليس من صنع الحكام وإنما هو تحقيق لما ورد في الأخبار من أحوال آخر الزمان وأنه لا حيلة في إصلاح حال ولا مآل، وأن الأسلم تفويض ذلك إلى الله، وما على المسلم إلا أن يقتصر على خاصة نفسه»[٣٦] . كان في هذا الإنكار ترسيخ لهذه النزعة المجدّدة في التراث الديني السلفي. وبكل تأكيد كانت فتاواه المشهورة الجريئة مما يتصل بالفائدة الربوية وأكل ذبائح النصارى كيفما

كان ذبحها ولبس القبعة ونحت التماثيل فضلاً عن جنوحه في التأويل .. علامة بارزة على ابتعاده عن النظرة السلفية القديمة وضلوعه في جهد«تحديثي» صريح يجسد مذهبه في ضرورة التوافق مع المدنية الغربية والإفادة منها والتسلح بأدواتها، وهو مذهب وجه«حركة الإصلاح الديني» التي اتخذت من شعار السلف والسلفية عنواناً لها برغم ابتعاد أقطابها – جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم – عن السلف وإعراضهم عن حاله وواقعه في كثير من الزوايا والجوانب ، على ما يرى الدكتور البوطي(٣٧). والحقيقة أن جوهر المذهب هنا يكمن في الاعتقاد بأن في إمكان المسلمين أن يضاهوا التمدن الأوروبي وأن يعيدوا بناء النظام والوجود الإسلاميين بعملية مزدوجة وجهها الأول اجتهادي يتمثل في إعادة تفسير النصوص وفقاً لمبادىء العلم والعقلانية ، ووجهها الثاني عملي يتمثل في تبني العلوم والمنجزات المادية الحديثة. وبكل تأكيد لم يكن هذا هو مذهب «السلفية التاريخية». فالتجديد هنا واضح والتحوّل صريح. وذلك برغم ما يمكن تقريره في أمر «سلفي حديث» – كمحمد رشيد رضا – كان أقرب إلى السلفية التاريخية منه إلى «السلفية المجدّدة»، وذلك بسبب تمسكه الشديد بالفكرة الذاهبة إلى أن معرفة الإسلام الصحيح تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح، وأن آراء هؤلاء تمثل الإجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبرأجيالهم المتعاقبة. فمحمد رشيد رضا قبل مبدأ الاجتهاد وقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان وجملة القواعد الفقهية التي أخذ بها تيار (الرأي) الفقهي ، وبخاصة أصل الإجماع الذي هو عنده إجماع العلماء بما هم ممثلون للأمة وللصالح العام. أما ماميزه على وجه الخصوص فكان انتصاره لموقف سلفي إسلامي هام هو التعلق بنظام (الخلافة) التاريخي واعتقاده الراسخ بأن الإسلام نظام ديني ومدنيّ بإطلاق وبأن الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تقوم على قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها. وسيظل هذا المعتقد وجهاً بارزاً من وجوه أعمال جميع الذين سيأخذون بما أسميناه بـ (السلفية المُجَدّدة) (٣٨).

والحقيقة أن هذه المسألة قد أصبحت في سياق الفكر الإسلامي الحديث ، ومع كتاب رشيد رضا (الخلافة والإمامة العظمى) ومتعلقاته (٣٩)، على رأس المسائل الثائرة ذات الطابع العملي المشخص. إن المسألة لم تعد الآن مرتبطة بصفوالعقيدة ونقائها أو بالتخلص من الأهواء والبدع أو غير ذلك مما كان يسمى بـ دقيق الكلام»، وإنما باتت معلقة بطبيعة الدولة وبالحكم وبقوانين المجتمع وشرائعه. وكذلك انسحبت إلي درجة بعيدة الهواجس المتصلة بالنظر إلى (السلف) بما هم «الوسيط» الوحيد المجسد للنص وكذلك الحال في أمر الجدل القديم المتصل بـ(الأصول) حيث بدت نزعة (الاجتهاد) نزعة ظافرة مستقرة في جسم التيارالمتجدد. لكن النظرة إلى (السلف) بما هم «قدوة وجيل يحتذى وخير القرون» ظلت ماثلة. أما العنصر الأساسي الجديد الذي طرأ فقد

كان (مرجعية الأمة) التي تقدمت وكأنها الوسيط الجديد البديل لـ (الوسيط السلفي)، برغم أن ارتباطها بمفهوم (الإجماع) يجعلها مرجعية قديمة ممتدة الجذور في (النص) نفسه، وأن عصور«الخلافة الدنيوية» قد «علقت» فعلها ووضعته «بين قوسين».

وليس ثمة شك في أن الذي استجمع وجوه هذا الموقف في فكره وفعله كان هو الشيخ حسن البنا الذي قدّر له أن يبني أكبر «جماعة حركية» إسلامية في عصرنا . ومع أن القاع الروحي الأخلاقي في دعوة البنا كان أساسياً، إلا أن من الواضح أن الغاية البعيدة لفعله تمثلت في إعادة بناء (الأمة) ووضعها على طريق الإسلام وقواعده وفق «نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعاً: فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة، وهو جهاد ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة» [٤٠]. ولم تأت تعاليم البنا في صورة «عقيدة تقليدية» على نهج نصوص «العقائد» القديمة، وإنما جاءت لتحمل جميع سمات النظر والعمل التأسيسي السياسي الذي ينشد الخروج من أحوال الانحطاط والفساد بالرجوع إلى «وسيط الأمة» وأداتها الأولى: الدولة أو الحكومة. وههنا يبدو البنا سلفياً محدِّثاً أو محدَّثاً ، إذ يتطلع إلى بناء الدولة بالرجوع إلى الدين وأصوله لكنه يعوّل بالدرجة الأولى في تحقيق هذا البناء على (الأمة). من الثابت أن للحاكم دوراً جوهرياً في هذا الأمر، لكن الحاكم الجديد الذي يتصوره ليس هو (الخليفة) الأموي أو العباسي أو العثماني الذي لا حدود لسلطته وسطوته وإنما هو على وجه التقريب الخليفة الذي جسده «خلفاء الرسول» الراشدون الذين كان لسان حال الواحد منهم يقول: «إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني»، أي أن يكون مسئولاً لا أمام الله فحسب وإنما أيضاً أمام البشر أو الرعية. فليس الحاكم هنا إلا عاملاً مأجوراً للأمة بناء على أفضل وأعدل«عقد اجتماعي تلتزم فيه الحكومة بالسهر على المصالح العامة للأمة في مقابل أجر تتلقاه لقاء خدماتها[٤١]. ويرتبط بمسئولية الحاكم عند البنا أساس وحدة الأمة في اطار من «الأخوة» بين أفرادها ، وحدة روحية واجتماعية لا يتحقق الوجود المشخص للأمة إلا بها. وتبلغ مرجعية الأمة عنده أقصى مداها حين يقرر مبدأ أساسياً هو احترام إرادة الأمة ، إذ من حق الأمة أن تراقب عن كثب حاكمها فتشير عليه بالطريق الذي ينبغي أن يسير فيه وبالخير العام الذي ينبغي أن ينشده من أجلها. إن احترام إرادة الأمة واتباع رأيها هما أمران ملزمان للحاكم عليه التقيد بهما تقيداً لا يتطرق إليه الشك. ومع أن البنا كان ناقداً شديداً للاحزاب إلا أنه اقر بأنه ليس في قواعد النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم ، وهو (أي النظام النيابي) بهذا الاعتبار ليس بعيداً عن النظام الإسلامي ولا غريباً عنه [٤٢]. على أنه ينبغي في جميع الأحوال أن يستند هذا النظام إلى مادة في دستور الدولة تقرر أن (دين الدولة الإسلام). ومع أن أغلبية المنظرين في (جماعة الإخوان المسلمين) تنكر مصطلح تبني الديمقراطية

وذيوله أو لا ترتاح إليه على الأقل، إلا أن علينا أن نقر بأن تصور الشيخ البنا لدور الأمة التمثيلي الملزم، يقود في جوهره شئنا أم أبينا إلى وجوه جوهرية في هذا النظام . ومع ذلك فليس ههنا موضوع الخوض في هذه المسألة الجدالية أو الخلافية، إذ الجوهري هنا أن نقرر بوضوح تام أن «الأمة» تصبح هي «الوسيط» الأساسي بين المسلمين وبين قواعد دينهم وتشخصات حياتهم القانونية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، ونحن ههنا بكل تأكيد أمام تحول جديد في الحياة الفكرية والعملية الإسلامية ، تحول يجسد السير في طريق ليست هي طريق «السلفية» القديمة بقضها وقضيضها.

والحقيقة أن المفكر الذي عزز هذا الاتجاه في نظام (جماعة الإخوان المسلمين) هو عبد القادر عودة، الذي كان بالفعل أكبر المنظرين القانونيين والسياسيين في الحركة وواحداً من أبرز أعلام الفكر العملي الإسلامي الحديث . وقد كان عبد القادر عودة أميناً على الأفكار الأساسية التي عبر عنها حسن البنا لكنه وسع القول فيها وأضفى عليها عمقاً نظرياً بارزاً، وبخاصة في المسألة السياسية، إن الجهد التأصيلي التحديثي الذي بذله هذا المفكر يمد جذوره في واقع الأمر في التراث الفقهي السياسي القديم ، وبخاصة في أعمال أبي الحسن الماوردي لكنه لم يقصد إلى إحياء «التصور الماوردي» التقليدي بقدر ما أراد أن يبرز مبادىء المساواة والحرية والشورى وأن يدلل على أن الشريعة الإسلامية والدولة التي تحميها تمثلان بصونهما لهذه المبادىء نظاماً سياسياً عصرياً . وفيما يتعلق بمنزلة الأمة من النظام الإسلامي رأى عبد القادر عودة أن هذا النظام – بقيامه على «الشورى والتعاون في مرحلة الاستشارة» وعلى «السمع والطاعة والثقة» في مرحلة التنفيذ – قد جمع بين ما ينسب إلى الديمقراطية من فضائل وما ينسب إلى الدكتاتورية من محاسن دون أن يشوبه شيء من عيوب النظامين» (٤٣). على أن نظريته في الحكم – التي تقوم على أن الحاكمية أو الإمامة هي «عقد بين الأمة والحاكم»، وأن لسلطة الحاكم حدوداً لاتتعداها وأنه مسئول أمام الأمة عن فعله وأن«الأمة هي مصدر سلطان الحكام باعتبارهم نواباً عنها وبما يُلزِم الله الحكام من الرجوع إلى الأمة واستشارتها في كل أمور الحكم والتزام ما يراه ممثلوها»(٤٤)– تظل أبرز ما يجسده فكر عبد القادر عودة. وهو بكل تأكيد تعزيز للاتجاه«المحدّث» في النزعة السلفية الحديثة. والسبب بين، وهو أن «الشورى الملزمة» لممثلي الأمة تجعل من الأمة «الوسيط» الشرعي الحقيقي في رسالة«الاستخلاف» التي أنيطت بالأمة ويمن ينوب عنها ويمثلها في «حراسة الدين وسياسة الدنيا» وفقاً لـ«عقد» يبرم بين الأمة وبين الحاكم تختار الأمة بموجبه هذا الحاكم وتبايعه برضا منها واتفاق معه.

لقد أصبحت هذه النظرية إحدى القواعد الأساسية للفكر السياسي الإسلامي المعاصر الذي يحرص على الانتساب إلى السلف برغم سمات التحديث التي اختارها أو اضطر إلى تقبلها، أو

برغم التحفظ الذي أبداه بعض «السلفيين المحدثين» بإزاء «المرجعية القطعية» التي عزاها للسلف سلفيٌ متأخر كابن تيمية.

والحقيقة أن علينا ههنا أن نلاحظ أمرين بارزين:

الأول: أن رجال «السلفية المُجدِّدة» - سواء أكانوا من شيعة (الإخوان المسلمين) أم ممن يشاركونهم بدرجات متفاوتة المقاصد والغايات والمعتقدات، يسلمون جميعاً بدور مركزي للأمة يجعل منها الوسيط الحقيقي الشرعي الذي تناط به أمور الدولة والمجتمع ، في ضوء الشريعة واستناداً إلى الإجماع بطبيعة الحال. وهكذا تصبح الأمة هنا -أو عقل الأمة - امتداداً للنص وبديلاً لكل المؤسسات التاريخية الأخرى البديلة.

ومن الضروري أن نلاحظ هنا أن جملة المنظرين السياسيين الذين يتعلقون بهذا المذهب يستأنفون «توظيف» جملة الأصول التي أخذت بها المذاهب الفقهية الرئيسة بحيث ترد هذه الأصول التي هي مصادر التشريع إلى الأربعة التالية: القرآن، والسنة، واجتهاد الرأي، والإجماع. وفي العقود الأخيرة أصبح أصل (الاستصلاح) المستلهم من الفقه المالكي أصلاً أثيراً عند غالبية المفكرين الذين تصح نسبتهم إلى السلفية المُجدِّدة، كما باتت النزعة الاجتهادية التجديدية نزعة صريحة عامة عندهم [٤٥].

الثاني: أن «السلفية المُجدِّدة» اتخذت موقفاً «نقدياً» بإزاء «الوسيط السلفي» وقبالة» مسلمات» أعلام السلفية التاريخية إلى ابن تيمية. والقضية العامة التي نلقاها في أوساط «السلفية المُجَدِّدة» هي عدم التسليم بوجود «مذهب» مستقر للسلف، يصح أن يكون عقيدة قطعية جازمة. ويقرر الدكتور القرضاوي أن العودة إلى ما كان عليه السلف لا تعني «أن نكون نسخاً (كربونية) لهم، بل المهم أن نتمثل منهجهم وروحهم في فهمهم وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة»[٤٦]. وهو يضيف إلى ذلك أن المقصد هو «اتباع منهج السلف لا مجرد أقوال السلف في المسائل الجزئية وأنت بمعزل عن منهجهم الكلي المتوازن. وقد تلتزم بهذا المنهج، بروحه ومقاصده، وإن خالفت بعضهم في بعض ما ذهبوا إليه من آراء واجتهادات . وهذا هو موقفي من الإمامين ابن تيمية وابن القيم ، فأنا احترم منهجهما الكليّ وأتفهمه تماماً، ولكن هذا لا يجعلني آخذ بكل ما ذهبا إليه من أقوال . ولو فعلت ذلك لكنت مقلداً تابعاً لهما في كل شيء، ولخالفت منهجهما الذي دعوا إليه وأوذيا في سبيله، وهو منهج النظر واتباع الدليل والنظر إلى القول لا إلى قائله»[٤٧]. أما الدكتور البوطي فكان أبرز «السلفيين المحدثين» الذين حرروا مفهوم السلف من التصور الأسطوري الذي استقر عند بعض المنتسبين إلى أتباع السلفية إذ اعتقدوا أن للسلف «مذهبا» ثابتاً محدداً إلى جانب الأصلين الرئيسين: القرآن والسنة. والقضية الكبرى التي يدافع عنها الدكتور البوطي هي

أنه لا وجه لإقرار (مذهب) للسلف يقابل مذهباً للخلف ويتميز عليه بالطبيعة وبالقيمة، وأن ما ينسب للسلف لا يعد بمثابة«الحجة النصية» أو «المنهج الملزم الذي يجب على الجميع اتباعه»، لأن «الحجة الملزمة في حق كل من السلف والخلف، هي ما تقتضيه أصول الدلالات وكليات المبادىء الاعتقادية المجمع عليها»[٤٨]. ويلاحظ الشيخ البوطي في حال السلف وقائع أساسية لا ينبغي لأحد إغفالها:

الواقعة الأولى : إن السلف لم يَخْلصوا من الاختلاف والتباين في كثير من الآراء «الاجتهادية» كما أنهم لم يكونوا منزهين عن الخطأ والسهو والنسيان.

الواقعة الثانية: إن السلف لم ينظروا إلى اجتهاداتهم واستنباطاتهم ومواقفهم بعين التقديس.

الواقعة الثالثة: إن السلف لم يجمدوا عند أقوال أو آراء أو عادات بعينها ولم يتلبسوا هذه الأمور بـ «حرفية» قاطعة نهائية وإنما تطوروا في هذه الأقوال وتفاوتوا وتباينوا ولم يؤدوا لنا مذهباً لا اختلاف فيه.

الواقعة الرابعة: «إن العصور الثلاثة المباركة الأولى في صدر الإسلام لم تشهد ظهور مذهب في قلب الأمة الإسلامية اسمه المذهب السلفي أو مذهب السلف له مقوماته ومميزاته التي تفصله وتميزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوؤونها في العلو والشرف من دون سائر الذين لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب».لذا كان التمذهب بالسلفية بدعة صريحة. أما«اتباع السلف» فالقصد منه «تكريم أولئك الذين أمر رسول الله (ص) بتكريمهم من أصحاب تلك القرون الثلاثة الأولى» و«الاستضاءة بسلوكهم وعلومهم» في فهم «المنهج الإسلامي» على ما قرره الشيخ القرضاوي. أما مازعمه ابن تيمية من تصور مذهب للسلف فدعوى لا أصل لها، فضلاً عن أنه قد أخطأ وانحرف في أمور عديدة نسبها إلى السلف وهم لم يعرفوها[٤٩]. وفي اعتقاد البوطي«ان الكتاب والسنة - بمنهجهما الذي يجب فهمهما والعمل بهما على أساسه - هو الميزان المحكم و«الحجة على السلف وغيرهم، وليس السلف هم الحجة الفعلية عليه»[٥٠]. لكنه مع ذلك يضع السلف بفضل فطنتهم وقربهم من النبي والوحي وبعدهم عن الجنوح إلى الشهوات والأهواء في مرتبة «الأستاذية» في التنبيه على كيفية الأخذ بالكتاب والسنة واستخلاص المعاني منهما، بما يعني أن السلف «هم الوسطاء بين عقولنا ونصوص الكتاب والسنة، فبهداهم اقتدى الخلف ومن فهومهم واجتهاداتهم اعتصرت موازين الاجتهاد وقواعد التفسير»[٥١]. وليس القصد هنا«الوسيط المذهبي» وإنما «الوسيط المنهجي» الاجتهادي، والمنهج عند البوطي ذو أصول هي «القرآن والسنة والاجتهاد بأشكاله الأساسية الخاضعة في ذاتها للتطور والتغيير[٥٢].

والحقيقة أن اعتبار الدكتور البوطي السلف «وسطاء» بين عقولنا وبين نصوص الكتاب والسنة يمكن أن يوهم بأنه يتمثل لنفسه الصيغة القديمة للسلفية، لكن واقع الأمر هو أنه لا يفهم من «الدور الوسيط» هذا أكثر من الاقتداء بهديهم والإفادة من اجتهاداتهم وفهومهم لا بما هي مادة (مذهب ثابت محدد) وإنما بما هي اجتهادات تدرك الصواب مثلما يمكن أن يطالها الخطأ والسهو والنسيان. لأن البوطي صريح في ربط فكرة الدولة بفكرة (الأمة) وأن بيعة إمام الدولة ينبغي أن تصدر عن هيئة تمثيلية هي عنده أهل (العقد والحل) الذين هم «العلماء والرؤساء ووجوه الناس» بهم ينعقد (الإجماع) الذي هو أحد مصادر الشريعة. وفي رأي البوطي أن هذا «يمكن أن ينطبق في عصرنا الحاضر على ما يسمى بالمجلس النيابي أو التأسيسي أو مجلس الأمة، إذ الشأن أن تلتقي فيه أعيان الأمة وعلماؤها وأولو الدراية والوجاهة فيها، وهم يسمون في اصطلاح الشريعة الإسلامية، أهل الحل والعقد . ولكن إذا تسنى أن يتلاقى على بيعة الإمام سائر الناس على اختلافهم ، فذلك من شأنه أن يزيد أساس البيعة متانة وإن لم يكن بحد ذاته أمراً مشروطاً»[٥٣]. ومع ذلك فإن البوطي يتابع الماوردي في التسليم بشرعية مبدأ «ولاية العهد» وبطريقة «الاستيلاء بالقوة والغلبة»، وهما مبدآن ينهضان في وجه إطلاق مبدأ المرجعية للأمة وإجماعها الشامل في مسائل الحكم والتشريعات وسياسة الدولة والمجتمع ، ويسوغ ثانيهما – أعني الاستيلاء بالقوة والغلبة –الأنظمة السياسية الاستبدادية والحكم وفقاً لما أسماه الفقهاء السياسيون القدامى إلى ابن خلدون بنظام«الملك العضوض». وهذا ، على وجه التحديد ، ما تنهض في وجهه(حركة الاتجاه الإسلامي) التي تتعلق بأساسين للدولة الإسلامية هما النص والشورى، رأى فيهما راشد الغنوشي متابعاً في ذلك عبد القادر عودة، الدعامتين الأساسيتين لكل حكم إسلامي خالص سواء أكان اسمه الخلافة أم الإمامة أم المُلك[٥٤]. والشورى عنده «هي بذاتها نص: نص على الإقرار للأمة المستخلفة بحقها في المشاركة العامة في شؤون الحكم، بل إن ذلك من واجباتها الشرعية، إذ الشورى علم على دولة الإسلام وأمة الإسلام» [٥٥]. ومعنى ذلك أن«الشورى أصل من أصول الدين ومقتضى من مقتضيات الاستخلاف، أي أيلولة السلطة الربانية إلى العباد(..) ومن ثم كانت الشورى العمود الفقري في سلطان الأمة ونهوضها بأمانة الحكم على أساس المشاركة والتعاون والمسئولية، وهي مشاركة خولها الله لأمته في مستوى التشريع والتنفيذ.. في تأسيس الحكم والتشريع له والقوامة عليه والانتفاع بثماره»[٥٦]. لكن المشكلة هنا هي أن غموضاً شديداً يدور حول مصطلح الشورى وصلته بأهل العقد والحل وبأهل الاجتهاد من علماء وفقهاء وغيرهم. أما الاختيار النهائي للغنوشي فهو أن أهل الشورى هم جماعة الحل والعقد التي يتحدث عنها الفقهاء وتضطلع بمهام المجالس النيابية في العصر الراهن، ولكن في حدود مبادىء الشريعة»[٥٧].

وخلافاً لما يذهب إليه الشيخ تقي الدين النبهاني من أن التشريع هو «ابتناء حق لولي الأمر» - أي للخليفة او رئيس الدولة «المجتهد» - وأن «رئيس الدولة، هو الدولة فهو يملك جميع الصلاحيات التي تكون للدولة»[٥٨]، يقرر الغنوشي في لهجة«جمهورية ديمقراطية» أن الأمة تشارك - إلى جانب النص - مشاركة فعالة في التشريع ، ويقول:«إن الإجماع الذي عد في شريعة الإسلام مصدراً من مصادر الشريعة إلى الكتاب والسنة، هذا الإجماع هو دعوة صريحة إلى الاعتراف بالرأي العام على اختلاف اتجاهاته وميوله الأصلية الثابتة ورعايته عند التشريع. وهذا العنصر البشري الذي دخل على الشريعة جزء منها ليس غريباً عنها بل هو رشح من هديها طالما ظلت الأمة متطهرة كادحة في طريق الله، فلا عجب عندئذ أن تنظر بنور الله وأن تغدو رؤاها جزءاً من النبوة، فالحسن ما رأته حسناً [٥٩]. مع الغنوشي تصبح «الحاكمية» الشرعية - أو السيادة - للنص أو الوحي، وللأمة وما تسنه من قواعد وأحكام . وهنا نبلغ في حقيقة الأمر غاية ما وصلت إليه السلفية المحدّثة من تفتح وازدهار وتقدم.

(٣)

نجم التحول الكبير في الحراك الإسلامي المعاصر عندما جنح سيد قطب في مطلع الستينيات إلى التخلي عن المنهج الذي كان سائداً في فهوم وأعمال جماعته - جماعة الإخوان المسلمين - والتعلق بمنهج في الفعل جديد ليس هو المنهج الذي وجه السلفية التاريخية ولا هو الذي تم الأخذ به في الأطياف المختلفة للسلفية المُجَدَّدة. ولعل المقابلة بين كتابه (معالم في الطريق)وبين كتاب الدكتور يوسف القرضاوي (الحل الإسلامي فريضة وضرورة)- وقد ظهرا في الحقبة نفسها - تشي بالفروق المنهجية الأساسية التي تنأى بطريقة سيد قطب عن الطريقة السائدة في التيار. وإذا كان الدكتور القرضاوي يربط جهد الإصلاح بحل إسلامي تقوم عليه حركة إسلامية جماعية منظمة هدفها إنشاء جيل مسلم يحمل الدعوة إلى الناس لبناء «حكم إسلامي راشد»، فإنه يحرص في الوقت ذاته على أن تتحلى هذه الحركة بالوعي والمرونة وبالارتباط بكافة طبقات الشعب واعتبار المجتمعات والشعوب التي تنشط فيها الدعوة مجتمعات وشعوباً «إسلامية»، «حتى الذي ينحرف عن الإسلام بسلوكه ومعاملته تجده مع الإسلام بعواطفه وقلبه»، ومازالت كلمة«لا إله إلا الله، محمد رسول الله» تلمس في أعماق المسلم وتراً حساساً وتهز فؤاده هزاً عميقاً، ومازالت آيات القرآن الكريم هي التي يرتعش لها كيان المسلم كله كلما خاطبه داعية مخلص» [٦٠]. ومعنى ذلك أن المجتمعات الإسلامية المعاصرة ليست مجتمعات كفر، ولامجتمعات«جاهلية»، وأن الخروج عليها والانفصال عنها ومناصبتها العداء أو مقاتلتها هي أمور غير شرعية.

هـهنا على وجه التحديد يفارق سيد قطب جماعته، ويتخذ لنفسه طريقاً جديدة ومنهجاً كان يرى بكل تأكيد أن لـه سنداً في تجربة الرسـول (ص) الدعوية نفسـها. ومـع أن فكر سيد قطب يمد جذوره في أعمال أبي الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني إلا أن تجربته السياسية المريرة في أجواء «نظام الثورة» الناصري قد وجهت حراكه الوجهة التي استقر عليها. وليس هـهنا موضع التفصيل في تجربته النظرية والعملية – فضلاً عن أنها معروفة عند القاصي والداني – وإنما موضع القول هنا أن ننبه على التحول الذي أحدثه قطب في الفكر السلفي التقليدي المُجَدَّد حين اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير وفي ضرورة إنفاذ مبدأ «الحاكمية الإلهية» التي رأى أن النظام الإسلامي بأسره يستند إليها، وأنه لا يمكن أن يتحقق بمجرد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب في «الكيان العضوي للتجمع الحركي الجاهلي القائم فعلاً»، وإنما ينبغي لتحقيقه قيام «وجود فعلي» للإسلام وهذا لايتأتي بالأفراد «المسلمين نظرياً» وإنما بأن «تتمثل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى.. منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه. أما محور التجمع الجديد فهو قيادة جديدة ترد الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وقوامته وحاكميته وسلطانه وشريعته»، وتخلع كل ولاء للتجمع الحركي الجاهلي ، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي الحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة التي تهدف إلى وضع حد للمصالحة مع التصورات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية في كل مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»، «فإما الإسلام، وإما الجاهلية ، وإما حكم الله ، وإما حكم الجاهلية»[٦١].

إن هذا النهج في النظر والفعل يختلف بكل تأكيد عما جرت عليه السلفيات التاريخية من تشبث عظيم بوحدة (الجماعة) الإسلامية ومن إنكار (الخروج) على الجماعة وأولي الأمر حتى حين يكون الجور ديدنهم، ومن الاعتقاد القائل ، برغم كل شيء: «الدار دار إسلام والمسلمون على ظاهر العدالة»، كما أنه يباين السلفية المحدثة التي لم تذهب أبداً إلى القول إن المجتمعات الإسلامية الحالية هي «مجتمعات جاهلية» أو مجتمعات «كفر». والحقيقة أن التجربة السياسية «الذاتية» لسيد قطب قد أدت دوراً حاسما في هذا الاتجاه، مثلما أن«أزمة الآفاق المسدودة» ، في القطاعات السياسية والقومية والوطنية والاجتماعية والاقتصادية ، هي التي وجهت الجماعات الإسلامية الناشئة التي نجمت بعد عقد واحد من رحيل سيد قطب إلى اختيار طريق «الفعل المباشر» العنيف في «المجتمع الجاهلي» والدولة التي تقرر النظر إليها بما هي دولة جاهلية وكفر.

وهنا أيضاً لا يتطلب الأمر مزيداً من التفصيل في أفكار وأعمال (الجماعات الإسلامية) المحايثة لنا بوجودها وفعلها منذ عقدين أو ثلاثة عقود من الزمان، فهي حديث الكون بأسره. وما يهمني هنا ينحصر في موقع «السلفية» من هذه الجماعات أو في موقع هذه الجماعات من السلفية.

والحقيقة أن هذه الجماعات قاطبة تنسب نفسها إلى السلفية – بمعنى العودة إلى الأصول – وتسوغ فكرها ومنهجها وعملها بالرد إلى هذه«الأصول» . بيد أن الأصول التي ترتد إليها ليست هي الأصول ذاتها في جميع الأحوال والحالات. والتفاوت ههنا بيّن. وأنا أسمي سلفية هذه الجماعات **بالسلفية «المتعالية المباشرة»**. فهي «متعالية» بمعنى أنها على وجه العموم تعلو على «الأصول الوسيطة» وعلى التراث والتجربة التاريخية للأمة وتذهب إلى (الأصول – النصوص) مباشرة تستلهمها وتستنطقها بقدراتها الذاتية الواثقة. وهي «مباشرة» بمعنى أنها تختار«الفعل المباشر» لتغيير الواقع دون المرور بمؤسسات وقوى المجتمع والدولة التقليدية الوسيطة من غير اكتراث بالنتائج العملية التي تترتب على هذا الفعل أياً كانت طبيعته. فالأصل عند صالح سرية، قائد تنظيم الفنية العسكرية، الكتاب والسنة ، والايمان يحكم عليه وفقاً لما يقول السلف ، بالإقرار بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان، أي أنه اعتقاد وعمل. والعمل هو الأساس، والعمل يعني الجهاد، جهاد المجتمعات الجاهلية ودول الكفر القائمة (٦٢). أما العلاقة بالأصول فينبغي أن تكون بغير وسيط: «نريد للفئة المؤمنة(..) ألا يكون بينها وبين القرآن أي حاجز» (٦٣). وشكري أحمد مصطفى، أمير جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) هو أيضاً يلتزم بالقرآن والسنة، وبالقرآن والسنة وحدهما، إذ ينكر«التقليد» للرجال ولآراء الرجال الذين يسمونهم«الأئمة» ،ويحمل على أولئك الذين «وضعوا تيجان التقديس بل وهالات الربوبية على رؤوس الأئمة ليصبح مجرد تخطئتهم أو (تخطئة) واحد منهم خروجاً على الشريعة واعتداء على الدين»، مؤكداً أن الله قد كلف الجماعة المسلمة في آخر الزمان التكليف نفسه الذي افترضه على أول المسلمين وأنهم قادرون على فهم الدين الإسلامي من كتاب الله وسنة رسوله دون الرجوع إلى أهل الاجتهاد القدامى وإلى علماء السلطة الحاكمة، وإنما بكل بساطة بالذهاب إلى المعجم اللغوي لفهم الكتاب والسنة(٦٤). والأصل عنده كتاب الله وسنة رسوله، إذ يحرّم الأخذ من غيرهما، ويحمل على أولئك الذين تعلقوا بالاجتهاد سواء أكان ذلك في صورة ما يسمونه بالإجماع أو قول الجمهور أو قول الصحابي أو قول الفقيه أو عمل أهل المدينة أو القياس ..فكل ذلك باطل(٦٥). و(جماعة المسلمين) تعلن «أنه لا دين عندها إلا دين الكتاب والسنة، وأن عليها أن تعيد الناس إلى ربهم، وأول ذلك هو إعادة الناس إلى كتاب الله وسنة رسوله وتحطيم الأصنام المعبودة من دون الله وأولها دون مواربة هو صنم الأئمة المتبعين بغير

سلطان من الله» (٦٦). أما مفهوم الأمة فلا يحتل مكانة خاصة في فكره، ذلك أن الدين الإسلامي ، عنده، «دين عملي واقعي، وهو يعلم أن عموم الناس لايملكون الإمكانات الصحيحة سواء من القدرات العقلية ولامن المعلومات الواردة على اختيار الأصلح لهم»(٦٧). ولعل هذا هو السبب الذي من أجله «لم يجعل للأمة مطلق السلطة على الحاكم وإنما جعل للحاكم السلطة على الأمة إذا حكمها بكتاب الله وسنة رسوله (ص)»، أما ما ذكر عن الشورى «فهو أمر مخالف تماماً هذا المعنى، حيث إن الحاكم في الأمة الإسلامية هو الذي يختار موضوع الشورى ويختار من يستشير، والشورى بعد ذلك مُعْلِمة له وليست مُلْزِمة له، وله أن ينفرد برأيه بعد الشورى وإن اجتمعت الأمة كلها على خلاف رأيه»(٦٨). وفقاً لجملة هذه التصورات تصبح مفاهيم السلف والأمة والاجتهاد، بما هي أصول «تقليدية» في فهم الشريعة واستنباط الأحكام ، غير ذات أساس. أما العلوم البشرية الدنيوية من فلك ورياضة وفلسفة وفيزياء وغيرها فهي «فتنة» تبعد عن الله وينبغي اجتنابها.. ومعنى ذلك إسقاط مفهوم التراث والذهاب إلى النص الديني وحده - الكتاب والسنة - منهما فقط يتم الاستدلال وبهما وحدهما يحتج ويُعْتَد.

ويذهب عبود الزمر، أمير جماعة الجهاد، مذهباً مناقضاً إذ يضع منهجاً فكرياً يستجمع عناصره من «السلفية التاريخية» ويقيمه على القرآن الكريم، والسنة المطهرة، والإجماع - الذي هو عنده اتفاق المجتهدين في عصر من العصور بعد موت النبي (ص) على حكم شرعي - وأقوال أئمة السلف الصالح كأحمد ومالك وأبي حنيفة والشافعي والذين أخبر عنهم الرسول بقوله(خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)، والفتاوى المباشرة للعلماء المعاصرين الثقات في القضايا الجديدة . وهو يصف منهجه بأنه «دعوة سلفية أصولية» أساسها العودة إلى الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح (جيل القرون الثلاثة الأولى) التي زكاها رسول الله (ص) بقوله: (خير القرون قرني..)، ومجالها اعتقاد صحابة رسول الله (ص) ومن تبعهم بإحسان دون زيادة أو نقصان، والعودة إلى فهم السلف الصالح للكتاب والسنة ونبذ الابتداع في الدين اقتداءً بالإمام أحمد بن حنبل الذي يقول«لا تقل قولاً ليس فيه سلف»(٦٩). لكنه في مقابل ذلك يجنح - عمليا - إلى الإيمان«بحتمية الصراع» بين قوى الكفر والإيمان، وإلى التشدد في مقاتلة «أئمة الكفر» و«الأنظمة الكفرية» - إذ «لا ولاية لحكام اليوم علينا لخروجهم عن دائرة الإسلام» - وذلك للمضي قدماً نحو إعادة «الخلافة الإسلامية الغائبة»، أي إقامة «دولة إسلامية على نهج النبوة»، إذ إن «البديل الإسلامي المنشود المتمثل في «الخلافة الإسلامية على نهج النبوة أصبح ضرورة لإنقاذ العالم من جاهليته»، والسبل المشروعة لتحقيق ذلك هي الجهاد والدعوة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(٧٠).

أما (وثيقة الإحياء الإسلامي، ١٩٨٦) – من منظور جماعة الجهاد الإسلامي – التي وضعها كمال السعيد حبيب، أمير تنظيم الجهاد، فتربط مستقبل حركة الإحياء الإسلامي بعدد من المبادىء أولها«الالتزام بالطابع السلفي» ، وهويعني:

١ـ الاتفاق مع السلف في أصولهم التي أخذوا عنها، وهي : القرآن والسنة والإجماع والقياس.

٢ـ الاتفاق معهم في الفهم،فلا تفهم النصوص فهماً فلسفياً كما تفهمه الفلاسفة ولا فهماً رمزياً كماتفهمه الصوفية ولافهماً عقلياً كما تفهمه المعتزلة.

٣ـ محاولة الاقتراب قدر الإمكان من فترة الخلفاء الراشدين في التطبيق الواقعي للمنهج في حياة الأمة أي بصياغة أخرى محاولة إعادة الالتحام مرة أخرى بين المجتمع والمنهج كما كان في الفترة الأولى، فترة الخلفاء الراشدين(٧١).

والمقصود من «السلفية» في (الوثيقة) «تلك التي يعبر عنها الصحابة والتابعون وتابعوهم حتى نهاية القرن الثالث الهجري أو حتى نهاية القرن الرابع على أقصى تقدير، لحديث رسول الله (ص) «وخير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ، وفي رواية أخرى الذي يلونهم«قرناً رابعاً» وفي هذه الفترة عبر العلماء (ر) عن الاستمرارية السلفية للفهم الإسلامي». وليس القصد بهذا الالتزام إعادة هذه الفترة«كما كانت بأبنيتها وهياكلها ومؤسساتها كلها وإنما «تمثل المنهج وتطبيقه تطبيقاً حياً كما أراده الله سبحانه وتعالى». وبما هي حركة إحياء تعنى بـ«إعادة المجتمع للالتحام مع منهج الله»، فإن السلفية تعتبر حركة ثورية ترفض الواقع القائم حين لا يعبر عن الإسلام، مثلما تعتبر حركة معاصرة «بمعنى أنها تعبير عن أوضاع العصر الذي تدعو للتجديد والإحياء فيه من منطلق العودة إلى أصول هذه الأمة، وهي الإسلام، «فإن آخر هذه الأمة لايصلح إلا بما صلح به أولها»، كما أنها حركة معاصرة، بمعنى طرح جيل لهذا الواقع يتفق مع الإسلام. ومن ثم فإن خاصيتي الثورية والمعاصرة تتلازمان. وفضلاً عن ذلك فإن هذه «السلفية المجاهدة» لاتحكم بالإعدام على الحضارة المادية وفق ماذهب إليه سيد قطب، وإنما هي تريد إخضاع هذه الحضارة المعاصرة – التي كان للمسلمين فضل في صنعها – للمنهج الإلهي الذي يحمي المادة بالأخلاق الإلهية التي لا صلاح للعالم إلا بالعودة إليها(٧٢).

وجماع هذه الفهوم يفضي إلى أمرين:

الأول: ان «الوسيط السلفي» هو موضوع خلاف بين الحركات والجماعات المعاصرة، يسقط عند بعضها ويبقى عند بعضها الآخر.

الثاني: ان هذه الحركات التي انتسبت إلى «السلفية» تفردت جميعها بفهم«نضالي» أو جهادي أو قتالي للسلفية واعتقدت أن تلك هي ماهية السلفية الحقيقية، سلفية القرون الأولى.

ويثير هذا الأمر الثاني وجهاً أساسياً من وجوه«السلفية المتعالية المباشرة»، هو الوجه العملي الذي يفضي إلى الصراع والمجابهة والمقاتلة والمفاصلة، وهو وجه يتشبث قادة الجماعات الإسلامية بنسبته إما إلى النصوص الدينية نفسها، وإما إلى (المنهج السلفي) الذي جرى عليه السلف الصالح في القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى ، وإما إلى ابن تيمية.

والحقيقة أن السمة العملية هي السمة الغالبة على هذه الجماعات. ومع ذلك فإن الطابع «الايديولوجي» العميق لها قد ألزمها ببسط فهومها وأنظارها في عدد من المسائل الكلامية القديمة التي وجهت توجيهاً عملياً، وفي مقدمتها مسألة الإيمان والكفر. ففي (رسالة الإيمان، ١٩٧٣) التي وضعها صالح سرية قائد الفنية العسكرية عرضٌ للعقائد التي بني الإسلام عليها – الإيمان بالله وبملائكته وكتبه ورسله وأنبيائه وباليوم الآخر وبالقدر خيره وشره من الله تعالى، وتوجيه لفهمها توجيهاً عملياً. فليس المقصود بالإيمان بالله مثلاً مجرد الاعتقاد بأن الله موجود – وهو أمر بديهي – وإنما تقرير القول إن الله وحده هو المتصرف في شؤون الكون وهو صاحب التشريع ، وأن كل الأنظمة وكذلك كل البلاد الإسلامية التي اتخذت لنفسها مناهج ونظماً وتشريعات غير الكتاب والسنة هي نظم كافرة.

وهذا هو أساس التوحيد والشرك في هذا العصر. وفي رأيه أن قضايا (الكلام) القديمة التي تنتمي إلى عصر «الترف الفكري» – كقضايا الصفات والغيب وغيرها التي ورد ذكرها في القرآن والسنة – هي قضايا متشابهة لا نخوض فيها إذ «لايهمنا إلا ما ينبني عليه عمل» [٧٣]. والايمان بالنبي لايعني تقديسه والاعتقاد بعبقريته «وإنما المقصود اتباعه». والإيمان باليوم الآخر يعني الحرص على تنفيذ الأوامر واجتناب النواهي. والإيمان بالقدر يعني الشجاعة التي لا تعرف الخوف لا من الموت ولا من غيره، والشروع في تغيير المنكر بلا خوف أو وجل من السجن أو قطع الرزق أو الإعدام، إنه «هو الذي يعطينا الشحنة الدافقة التي تدفعنا إلى التنفيذ دون المبالاة بالمخاطر» [٧٤] وهكذا.

أما الوجه المقابل للإيمان – أعني الكفر – فيطال الدولة والمجتمع والأحزاب والجمعيات والمبادىء العقائدية. «إن الحكم القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية» [٧٥]. والأمر نفسه ينسحب على جميع الحركات والأحزاب والمفاهيم المخالفة للإسلام كالديمقراطية والرأسمالية والاشتراكية والوطنية والقومية الأممية وغيرها. فكل من اعتنقها كافر. إذ الأصل في كل شيء أن يرد إلى الإسلام بأصليه: الكتاب

والسنة، وما خلا ذلك فباطل وكفر. أما مالم يوجد له حكم أو نص فيهما فالمرجع فيه إلى (ولي الأمر) يشرّع فيه وفقاً للأسس الإسلامية دون أن يكون ذلك ملزماً لمن بعده. وهو رأي تقي الدين النبهاني وحزب التحرير. ولابد من القول أخيراً إن أركان الإيمان ثلاثة - «كما يقول السلف» - : (الإقرار بالجنان والتكلم باللسان والعمل بالأركان)، خلافاً للرأي السائد الذي يجتزيء بالاعتقاد أو به وبالكلام ويهمل العمل«الذي هو الأساس».

ويؤكد شكري أحمد مصطفى ، أمير (جماعة المسلمين) أن الوجه العملي هو الغاية إذ «إن مراد الله من الخلق أن يطيعوه لا أن يقروا بطاعته وأن يعبدوه لا أن يقروا بوجوب عبادته، وأن يجتنبوا محارمه لا أن يقروا بوجوب اجتنابها، وإنما الإقرار بذلك كله ضرورة لبلوغ هذه الغاية العملية. وبهذه البديهية نكون قد اسقطنا مذهب أهل السنة كله المبني على أن الإسلام هو الإقرار وأن شرط الكفر هو الجحود والإنكار القلبي واللساني» [٧٦].

وخالص القول إن «الغاية من الخلق هي الأعمال» وأن «الدين دين عملي».[٧٧] وهذا المذهب في الاعتبار يفسر إلى حد بعيد توجه قادة الجماعات الإسلامية ومنظريها إلى المسائل العملية واجتناب الخوض المفصل في القضايا النظرية التي كانت هي السمة الغالبة على «السلفية التاريخية» وما قررت من عقائد سميت بـ «عقائد السلف». وهذا التوجه نفسه يقع في قلب الممارسة الفعلية التي جعلت من «الحكم بما أنزل الله حكماً فعلياً» ديدن هذه الجماعات وهمها الأقصى. ومعنى السلفية نفسها - بما هي «عقيدة السلف الصالح جملة» - أصبح «تعبيد الناس لربهم وإقامة خلافة على نهج النبوة» بالعمل والبذل والجهاد، ومقاتلة جميع الأنظمة والحكومات التي باتت باحتكامها إلى نظم غير نظم الإسلام «كافرة وجاهلية وساقطة الشرعية». وههنا يتمثل الخلاف الأساسي بين هذه الجماعات وبين التيار المركزي في السلفية المجدّدة - الذي مثله (الإخوان) وبعض الدعوات المعتدلة في الجماعات نفسها كتلك التي عبر عنها عبد الله السماوي الذي لم يكفر المجتمع . وإذا كان شعار الإخوان مثلاً: (نحن دعاة لا قضاة)، وكانت مهمتهم هي الدعوة الإسلامية والمعارضة الضاغطة السلمية وعدم الاستجابة إلى مقولة سيد قطب في (تكفير المجتمع) والقول بجاهليته واعتباره مجتمعاً غير مسلم، والاعتقاد خلافاً لذلك بأن المجتمع القائم في بلاد المسلمين اليوم هو«مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية» وأن الأكثرية الساحقة من الأمة ملتزمة بالإسلام وأن الدعوة والموعظة الحسنة هما الطريق إلى الهداية والإصلاح [٧٨].. فإن الجماعات الإسلامية الرافضة أو ما أسميته **بالسلفية المتعالية المباشرة** توجه فهمها للسلفية إلى ضرورة الانفصال والثورة والخروج أو الوثوب على الحكام والمجتمع بالجهاد والمواجهة والقتال و«الفعل المباشر»، ذلك أن «طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»، وإعادة «الخلافة على منهاج النبوة» لا يتم «إلا بقتال الطواغيت وجهادهم إذ إنهم لا ينخلعون البتة عن

سلطانهم بغير قتال»[79]، مثلما تقول (وثيقة الفريضة الغائبة) التي أعدها عبد السلام فرج، الأمين العام لتنظيم الجهاد (١٩٧٩/١٩٨١). ولأنه «لا ولاية لحكام اليوم»لخروجهم عن دائرة الإسلام بنبذهم كتاب الله واستبدالهم للشرائع.. فإن تغييرهم والوثوب عليهم ومقاتلتهم تصبح واجبة، وتصبح «المواجهة حتمية» إذ الدار دار كفر. وهكذا تُوَجّه وفق هذه الرؤية قراءة عدد كبير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتوظف أقوال ابن تيمية في «قتال الكفار» توظيفاً واسعاً حتى ليبدو المنظّر الأول لكفرهم ولفعلهم«المباشر» الفوري. ومع أن «وجوب قتال الحاكم الكافر وخلعه أمر منقول عن السلف بإجماع [80]، على ما تؤكد (فلسفة المواجهة)، إلا أن عبارة ابن تيمية المشهورة: «فمن عدل عن الكتاب قُوّم بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف»[81] تبدو الهادي للسبيل وللمواجهة الشرعية عندهم، ولا أحد يجهل أن هذا الاختيار الشديد: إما الجهاد والمواجهة والقتال.. وإما الأسر والذل والهوان، - وهو اختيار يذكّرنا بجماعة Action directe قد بلغ أقصى مداه في «الفعل المباشر» - الذي تفجر - في شهر أكتوبر من العام ١٩٨١، حيث كان هذا الفعل «إعلاناً واضحاً .. وبياناً عملياً شافياً للأسلوب الشرعي الصحيح الذي يجب القيام به للانتصار لدين الله والاستجابة لأمره تعالى» [82] وأصبح هذا هو الطريق المتبع في عدد من الأقطار العربية، لتدمير المجتمع الجاهلي الذي يرضى بأحكام«الكفر» ولزعزعة الأسس التي تستند إليها الدولة التي تمارس هذه الأحكام. ولا يستثنى من ذلك إلا حركة المقاومة الإسلامية (حماس) التي وجهت «فعلها المباشر» الجهادي إلى دولة الاحتلال بفلسطين ولم تنظر إلى الدول أو إلى أرض «السلطة» التي تنشط في حدودها نظرتها إلى دول وسلطات «الكفر»، والسبب واضح وهو أن (حماس) تستلهم السلفية المجدّدة على وجه الإجمال. وفيما خلا ذلك فإن المواجهة مستمرة، لكن الآمال في العدول عن هذا المنهج العنيف في الفعل أصبحت في الآونة الأخيرة واعدة، وبخاصة أن العالم بأسره يسأل ويتساءل ، والإسلام نفسه هو الذي يقع في قلب السؤال والتساؤل.

خاتمة

أخلص من هذه المراجعة الشاملة لحدود السلفية وتحولاتها إلى جملة من الوقائع والتقديرات وإعادة التقييم . ولا يذهب القصد في ذلك إلى أبعد من طلب قدر أعظم من الفهم للظاهرة وإدراك أنقى لحالة الوعي بها كي تكون جهودنا«التنويرية» أكثر التحاماً بالواقع والعلم والحكم الخلقي السديد وأنأى عن حدود«الانتصار» الشارد أو الرشيد ، أو الإنكار والشجب العدمي.

فأولاً من واجبنا - وهو واجبنا الأول - أن نقر بتمايزات بيّنة في ثنايا التيار السلفي. فالحقيقة هي أنه ليس ثمة سلفية واحدة وإنما هناك سلفيات. وهذه السلفيات ثلاث على الأقل.

الأولى هي «السلفية التاريخية» التي تنحو منحى العقائد بنظرة إيمانية Fideiste ويحتل فيها (الوسيط السلفي) مكانة مركزية في فهم الإسلام وعيشه وإنفاذه وفي الالتزام بالطاعة والانقياد والاتباع لجيل السلف ولولي الأمر والدولة وتولي الجماعة والحرص على وحدتها وعلى عدالتها برغم كل شيء. الثانية هي السلفية المجدّدة التي تلتزم بما يقوّم السلفية التاريخية، لكنها تفتح الأبواب لأصول في الفهم والاستدلال والاستنباط والعمل.. أغلقت السلفية التاريخية أبوابها دونها، أعني الأصول الاجتهادية البشرية، كما أنها تجاوزت الحواجز والحدود المغلقة التي تفصل بين دار الإسلام وتمدنه التاريخي وبين (دار الغير) وتمدنه المعرفي والتقني والذرائعي، وأقرت بأن مضاهاة العالم الحديث لابد أن تتوسل بأدواته وببعض قيمة أيضاً، سائرة بذلك في طريق التجديد والتغيير المعزز للوجوه العملية – السياسية والأخلاقية والاجتماعية – من تطوير (دار الإسلام)، غير منكرة على المجتمع عدالته وإيمانه ولا على الدولة شرعيتها بإطلاق وإن كانت تسعى إلى إنفاذ مقاصدها في هداية المجتمع وإصلاح الدولة بآليات الضغط الأخلاقية والاجتماعية والسياسية و«إنكار المنكر» بدرجات متفاوتة من الرحمة والشدة والإدانة التي لم تبلغ على وجه الإجمال مبلغ المقاتلة. الثالثة هي «السلفية المتعالية المباشرة» أو المقاتلة التي خرجت من «السرب» وآمنت بعقم كل السلفيات القديمة وأجرت«قراءة» راديكالية لعلاقة المسلم بالمجتمع وبالدولة وبالتراث بعد أن اعتنقت مبدأ «جاهلية» المجتمع والدولة وكفرهما فأداها ذلك على وجه الإجمال إلى إسقاط الوسائط البشرية بينها وبين النص الديني، وقرأت هذا النص وفق مفهوم «المقاتلة» والجهاد والتدخل الفعلي المباشر الفردي والجمعي لإنفاذ عملية التغيير وإعادة ما ترى أنه«الخلافة على نهج النبوة» معتقدة أن المجتمع والدولة كليهما قد خرجا على الشريعة الإلهية، وأنه ليس ثمة من طريق للعودة إلى الشريعة إلا بـ «الحديد» والقتال بغض النظر عن النتائج التي يمكن أن تترتب عن هذه المواجهة الحديدية. إن تباين هذه السلفيات، في الماهية والدرجة والمقاصد والوسائل، يلقي بظلال عدم اليقين والشك واللّبس على «حالة» المفهوم نفسه طالما أنه يتعذر التسليم والاتفاق على نحو قاطع بأن السلفية الحقيقية هي هذه بالذات لا تلك الثانية أو الثالثة أو غيرها.

وثانيا: تتفاوت تفاوتاً بيناً درجة ارتباط هذه «السلفيات» بالواقع المعيش اليوم وبقربها أو بعدها عن الهواجس الواقعية الموضوعية التي تضطرب في عوالم الإسلام وتؤرقها. فالذي يلوح هو أن «السلفية التاريخية» لا تجد لها رجعاً قوياً في الآفاق الروحية والمادية لمسلمي هذا العصر. فالاهتمامات الجديدة أصبحت ذات طبيعة عملية إلى حد بعيد ، سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية .. والقضايا الكلامية العقيدية التي تتضمنها مصنفات (عقائد السلف) لاتكاد تثير اهتمام أحد. وفي الأمور المتعلقة بالسلطة والطاعة والانقياد لأولي الأمر يتعذر تماماً في أيامنا هذه ، بفضل تطور الوعي التنويري وظروف وأحوال العالم والحياة المتشخصة وحراك القوى

السياسية والاجتماعية، التسليم لأولي الأمر بكامل فجورهم وفسادهم وجورهم إن كانوا على هذه الشاكلة فعلاً. فقد أصبح «العصيان» - بأشكاله المختلفة - والخروج بضروبه المتعددة أمرين ممكنين في أحوال كثيرة إن لم يكن في جميع الأحوال. أما «السلفية المتعالية المباشرة» فقد حرمت نفسها - بما اختارته من فعل مباشر قتالي - من كل الأسباب التي تجعل حياتها في الواقع ممكنة. وليس من المؤكد أن طريق «الغربة» عن المجتمع و«المحنة» الدائمة وإشعال «الحديد» هي الطريق الناجعة لإعادة بناء الواقع في ظل معطيات الحصار والضغط والقمع في الداخل وفي الخارج. إنها تبدو لكل البصائر طريق «التهلكة» التي أمر الله نفسه المؤمنين بألا يلقوا بأيديهم فيها. والشكوك عندي عظيمة في أن يكون «قراء» التجربة الإسلامية الأولى وقراء ابن تيمية «الاحتجاجيون» قد وضعوا التجربة تلك والرجل هذا في موضعهما الصحيح وفي السياق التاريخي الذي ينبغي وضعهما فيه ليتحقق فهم أكبر ووعي أعمق بتلك التجربة وبهذا الفكر. وليس هذا هو حال «السلفية المجدّدة» التي تبدو أكثر من كل السلفيات الأخرى تقديراً لواقع الأمور وللخبرة ولأحكام الوجود الزمنية. فقد طورت السلفية القديمة ووظفت عدداً من المفاهيم الأصولية الاجتهادية القديمة السائدة في تيار (الرأي) القديم توظيفاً محسوساً وظلت على وجه الإجمال في حالة «مصالحة» مع المجتمع ومع الدولة برغم أحوال التوتر التي تحدث بين الحين والآخر، وتعلقت بمفهوم للأمة يحلها في موقع متقدم جداً من النظر السياسي والاجتماعي والقانوني وإن ظلت عصية على تقبل بعض المفاهيم أو المصطلحات الحديثة التي توافق ذلك المفهوم أو غيره من مفاهيم الإسلام التقليدية أو المُحدثة. وقد يمكن القول إن السلفية المُجدّدة، بتطوراتها المتأخرة والمحايثة لنا اليوم ، قد نجحت إلى حد بعيد في أن تجد لنفسها مكاناً في ظل مجتمعات ودول حديثة تقر، من حيث المبدأ، مبادىء التعددية والديمقراطية والحرية والعدالة وغيرها، وإن كانت في حاجة إلى مزيد من النظر الاجتهادي الرصين للتعامل مع هذه المفاهيم بجدوى أكبر وبثقة أعظم، فضلاً عن أنه يبدو أن عليها أن تعالج بجدية بالغة المخاطرَ الآتية من العناصر الراديكالية القارة في صفوفها ومن الآثار العميقة التي باتت تخلفها فيها «الصورة» العدمية التي انتهت إليها قوى التيار الراديكالي بسبب من طبيعة حراكها ومن الصورة الكونية التي نجحت وسائل الإعلام المحلية والعالمية في تشكيلها عنها.

وثالثاً: بات واضحاً تمام الوضوح أن التطورات والتحولات المتأخرة التي اعتورت السلفيات التاريخية والمجدّدة فيما أنتجت - هي أو الوقائع الصلبة المشخصة - من صيغ حدّية أو راديكالية للإسلام، قد ألقت بظلالها لاعلى السلفيات القديمة والمُجدّدة نفسها فحسب، وإنما أيضاً على الصورة الكونية للإسلام، إذ بدا هذا الدين ديناً يحمل جميع الدلائل والقرائن والأسباب التي تحمل الغرب والعالم الجديد على مناصبته العداء والكراهية ورغبات الاستئصال ومشاريع التآمر.

ومن الواضح أن كل شيء يدعو اليوم إلى ضرورة إعادة بناء صورة الإسلام في العالم، هذه الصورة التي بدّلتها استراتيجية «الفعل المباشر» العنيف في المجتمع والدولة والعالم. ومن المؤكد أن قوى السلفية التاريخية والمجدّدة تستطيع أن تؤدي دوراً فاعلاً في هذه الجهود، ومصلحة الإسلام نفسه تقضي بأن تنخرط جدياً في أداء مثل هذا الدور.

ورابعاً: وأخيراً ، يبدو أنه قد أصبح من واجب جميع التيارات «غير السلفية» - ليبرالية وقومية وعلمانية واشتراكية - أن تُرْجِعَ البَصَر في «الحالة» السلفية برمتها. والقصد هنا أن يكون واضحاً أن(الحرية) حق إنساني غير قابل للمصادرة من أحد، لا من جانب النظم السلفية في حق خصومها من أتباع التيارات المباينة أو المخالفة ، ولا من جانب النظم «المدنية» في حق من يختار نظماً ذات آفاق سلفية أو دينية أو ما يماثل ذلك. فكلا هذين النهجين يفضي إلى تأسيس نظم استبدادية شمولية. وفيما يتعلق بالسلفيات التي تكلمت عليها هنا يلوح لي أن من الضروري إجراء التمييزات والتمايزات النوعية بينها فليست كلها ذات طبيعة واحدة. وإذا كان بعضها يثير التوجس أو الفزع ولايقبل مفهوم«المصالحة»، فإن بعضها الآخر يتقبل مبدأ «الصراع الآمن» في المجتمع والدولة. ومع ذلك فإنني قد لااستطيع أن أنكر أن «إغراء التصلب» يثوي في بعض تخوم السلفية المعتدلة نفسها - أعني السلفية المجدّدة - على نحو يوجّه بعض عناصرها النشطة إلى اتباع سياسة «البؤر المتفجرة» التي من شأنها وضع الوجود النفسي والمعنوي والأخلاقي والاجتماعي والقانوني للمخالفين في موضع الشبهة أو الخطر. إن هذا«الإغراء» يضعف من قوة السلفية المجدّدة نفسها ويعرّض للخطر كفايتها في إنفاذ منهج جدير بالثقة في الصراع الاجتماعي والسياسي «الآمن». لا شك في أن هذه الشبهة نفسها يمكن أن تطال الفرق الفكرية العربية الأخرى أو بعضها ، لكنني أدع التنبيه على هذا الوجه من المسألة لمن يعنى بالقول في هذه الفرق. إذ قصارى أمري هنا أن أجنح إلى الاعتقاد بأن صورة محدثة للسلفية - قد تكون هي ما أسميته بـ«السلفية المجدّدة» - يمكن لها، إذا ما كانت «حقيقية وتعني تماماً ما تقول، فتنأى عن إغراءات التصلب والتعالي وتنحاز إلى عملية إحياء قوية لمفاهيم الرحمة و«ظاهر العدالة» الموجّهة للسلفية التاريخية، أن تعدّل من الطبيعة المتوترة للعلاقات الإنسانية في المجتمعات العربية، وأن تحظى بمكانة طيبة خاصة وطبيعية بين قوى المجتمع وبين تيارات الفكر العربي المعاصر الحية، وأن تسهم إسهاماً حقيقياً في تعديل الصورة الكونية للإسلام التي شكلتها وسائل الإعلام الكونية المعاصرة، بأسباب مسوّغة -كتلك التي تثيرها مذابح الجزائر المرعبة أو فِعال القوى الإسلامية المتناحرة في أفغانستان فضلاً عن معتقداتها المذهبية الغريبة - أحياناً، وبأغراض غير نبيلة منحدرة من أعماق التاريخ أو منبعثة من جموح قوى الغلبة والهيمنة أحياناً أخرى.

الهوامش

(١) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨، ص ١٤٦، ص ٢٢١ وما بعدها.
(٢) يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٨، ص٥١ – ٥٤.
(٣) رضوان السيد : الأمة والجماعة والسلطة – دراسات في الفكر السياسي العربي والإسلامي، دار اقرأ، بيروت، ١٩٨٤، ص ١٠ – ١١.
(٤) نفسه، ص ٧٨.
(٥) ابن عبد البر القرطبي: جامع بيان العلم وفضله، المكتبة السلفية، ط٢، ١٩٦٨، ٢: ٤٥.
(٦) حول هذه المسألة الجليلة انظر كتابي : المحنة – بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام،عمان، دار الشروق ، ١٩٨٩.
(٧) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤: ٤١٧.
(٨) مسند الإمام أحمد/المسند من مسائل أبي عبد الله احمد بن حنبل (من كتاب: عقائد السلف، تحقيق علي سامي النشار)، كتاب مسائل الإمام أحمد بأبي داود السخستاني، طبعة محمد رشيد رضا، ١٣٥٣هـ(أماكن متفرقة) وانظر أيضاً في : (عقائد السلف): الرد على الزنادقة والجهمية لإمام أهل السنة أحمد بن حنبل، ص ٤٩ – ١١٤.
(٩) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١: ٢٤ – ٣١، ١: ٢٩٤ – ٢٩٥ ، ١: ٣١١ – ٣١٣، ١: ٣٢٩ – ٣٣٠.
(١٠) ابن عساكر: مختصر تاريخ بغداد ٣: ١٣٤ – ١٣٥.
(١١) شرح العقيدة الطحاوية، ط٨، المكتب الإسلامي، بيروت – دمشق ، ١٩٨٤، أماكن متفرقة.
(١٢) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، غني بتصحيحه هـ . رينز، مطبعة الدولة ، استانبول، ١٩٣، ٢ : ٢٩٠– ٢٩٧.
(١٣) ابن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل ، دار القلم، بيروت، ص ٣٣.
(١٤) نفسه، ص ٣٢.
(١٥) ابن تيمية: النبوات، ص٢٠٣.
(١٦) نفسه: ٢٠٤.
(١٧) ابن تيمية: الفرقان، ص ١٠٧.
(١٨) ابن تيمية: النبوات ، ص ٢٢٠.
(١٩) نفسه.
(٢٠) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ، جـ١، ق٢، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٧٠.
(٢١) ابن تيمية: النبوات، ص٢٠٢.
(٢٢) نفسه، ص ٢٠٤.
(٢٣) نفسه، ص ٢١٥.
(٢٤) ابن تيمية: الفرقان، ص ٦٠.
(٢٥) ابن رجب الحنبلي: بيان فضل علم السلف على علم الخلف (في : ثلاث رسائل للحافظ ابن رجب الحنبلي)، الدار السلفية، الكويت، ١٩٨٦، ص ١٣٦و١٥٠.
(٢٦) نفسه، ص ١٤٠.
(٢٧) نفسه ،ص ١٦١.
(٢٨) نفسه، ص ١٤٨.
(٢٩) نفسه، ص ١٣١– ١٣٥.
(٣٠) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٧٤.
(٣١) لمزيد من التفصيل في مذاهب السلف ومعتقداتهم في المسائل الدقيقة، يحسن الرجوع إلى : عقائد السلف للأئمة أحمد بن حنبل والبخاري وابن قتيبة وعثمان الدارمي، تحقيق : علي سامي النشار وعمار الطالبي، مكتبة الآثار السلفية/ منشأة المعارف بالاسكندرية ، ١٩٧١.

(٣٢) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة (خاطرات: الأصالة والتقليد، ص ١٩٢ – ١٩٥، والاستعمار ، ص ٤٤٨)، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة، ب.ت.

(٣٣) خاطرات: ٣٣٨ – ٣٣٩، ٣٤٤ – ٣٤٥، ٣٨٧.

(٣٤) نفسه: ٢٤٣، ٤٧٣، ٤٧٧.

(٣٥) محمد عبده، رسالة التوحيد، ط ٤، دار المعارف بمصر، ١٩٧١، ص ١٢٩.

(٣٦) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، القاهرة . ١٣٢/١٩٠٢، ص ١٢٤.

(٣٧) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب إسلامي، ص ٢٣٤ – ٢٣٥.

(٣٨) كتابي: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث ، وبخاصة الفصل الخامس: ص ٢٥٩–٣٩٠ (الطبعة الثالثة، دار الشروق، ١٩٨٨)

(٣٩) محمد رشيد رضا، الخلافة والإمامة العظمى، القاهرة ١٣٤١/١٩٢٣.

(٤٠) حسن البنا: رسالة التعاليم (في : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، بيروت، مؤسسة الزعبي(ب.ت).

(٤١) كتابي: أسس التقدم..، ص ٣٥٦ –٣٥٨.

(٤٢) حسن البنا: مشكلاتنا الداخلة في ضوء النظام الإسلامي(في : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا)، ص ٣٦٠ – ٣٦٦.

(٤٣) عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، ط٢، جـ ٢، مكتبة دار العروبة، القاهرة ١٣٧٨هـ/١٩٥٩، ص ٤٠ –٤١.

(٤٤) عبد القادر عودة، الإسلام وأوضاعنا السياسية، ط٢، ١٩٦٧، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

(٤٥) تبدو هذه النزعة الأصولية الاجتهادية بوضوح في أعمال محمد أبو زهرة، ومحمد الغزالي، ومحمد المبارك ومصطفى السباعي ومحمد عمارة وكثيرين أخرين. والأدبيات وفيرة منها على سبيل التمثيل: د. فتحي الديني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧، محمد الغزالي : هذا ديننا، دار الشروق، ١٩٩٠، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، دار الشروق ط٤، ١٩٨٩، يوسف القرضاوي : الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، والصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، السنة النبوية، محمد سعيد رمضان البوطي، على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، مكتبة الفارابي، ١٩٩٢، الخ.

(٤٦) يوسف القرضاوي: الصحوة الإسلامية، ص ٥٢.

(٤٧) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة، ط١٣، ١٩٩٢، ص١٠٥.

(٤٨) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية، ص ١٤٣.

(٤٩) نفسه : أماكن متفرقة، وبخاصة ص: ٢٢، ٥٦، ١٢٩، ١٤٣– ١٤٤، ١٥٨ –٢١٢، ٢٣٠– ٢٣١.

(٥٠) نفسه، ص ٢١٤.

(٥١) نفسه، ص ٢١٥.

(٥٢) محمد سعيد رمضان البوطي: على طريق العودة إلى الإسلام، مؤسسة الرسالة، ط٦، ١٩٩٢، ص٩٨.

(٥٣) نفسه، ص ٤٠ –٥١.

(٥٤) راشد الغنوشي: الحريات العامة في الدولة الإسلامية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣، د. عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا القانونية، القاهرة، ص ٧٧.

(٥٥) الغنوشي: ١٠٨.

(٥٦) نفسه: ١٠٩.

(٥٧) نفسه: ١١٤.

(٥٨) تقي الدين النبهاني: نظام الحكم في الإسلام، ط٥، القدس ١٩٥٣، ص ٥٧. وانظر أيضاً بحثي: نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر(في : الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ١٥٣ – ١٦٠). وكذلك محمود الخالدي: قواعد نظام الحكم في الإسلام (وهو عرض للنظام وفق تصور النبهاني)، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠، (الباب الرابع: القاعدة الرابعة، ص ٣٢١ – ٣٧٥، إذ «لرئيس الدولة وحده حق تبني الأحكام الشرعية، وهو الذي يسن الدستور وسائر القوانين».

(٥٩) الغنوشي: الحريات العامة ، ص١٢٠.

(٦٠) يوسف القرضاوي: الحل الإسلامي فريضة وضرورة، ص ٢٤٣.

(٦١) سيد قطب: معالم في الطريق، القاهرة، ص ٦٥ –٦٧، وانظر أيضاً بحث، نظريات الدولة في الفكر العربي الإسلامي المعاصر (في كتابي: الماضي في الحاضر، ص ١٦٠ – ١٦١).

(٦٢) وثيقة رسالة الايمان لصالح سرية(في : رفعت سيد أحمد، النبي المسلح - الرافضون، رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ١: ١، ٨، ٤٩).
(٦٣) الرافضون١: ٣٥.
(٦٤) نفسه ١: ٦١ -٦٢.
(٦٥) نفسه: ١: ٥٧.
(٦٦) نفسه: ١: ٦٣.
(٦٧) نفسه: ١: ٩١.
(٦٨) نفسه: ١: ٩٠.
(٦٩) نفسه: ١: ١١٣ -١١٤.
(٧٠) نفسه ١: ١١٧.
(٧١) نفسه ٢: ٢٣٧.
(٧٢) نفسه٢:٢٤٢ - ٢٤٣ (حاشية١٠٥).
(٧٣) نفسه ١: ٣٤.
(٧٤) نفسه ١: ٣٨.
(٧٥) نفسه ١: ٣٩.
(٧٦) نفسه ١: ٧٥. من الضروري أن نلاحظ أن عبارته الجريئة: «نكون قد أسقطنا مذهب أهل السنة كله».. قد وردت في (أقوال واعترافات شكري أحمد مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا) وفقا لما أثبت رسمياً ونشر من هذه الأقوال.
(٧٧) نفسه ١: ٧٦- ٧٧.
(٧٨) يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، ص ١٩٥.
(٧٩) الرافضون ١: ١٢٢، ١٢٧.
(٨٠) نفسه ٢: ٢٤٨، ٢: ٢٩٧.
(٨١) ابن تيمية: الفتاوى ٢٨: ٦٣، والرافضون ٢: ٢٤٨.
(٨٢) وثيقة (حتمية المواجهة): الرافضون٢: ٢٤٧.

التعقيب

د. رضوان السيد*

قسم الدكتور جدعان بحثه حول السلفية إلى أربعة أقسام: أولها تاريخي درس فيه المصطلح والمفهوم، وراقب نشوء السلفية نزعة ثم مذهبا فكريا عبر أصحاب الحديث أو أهل الحديث، ثم عبر أحمد بن حنبل ورجالات مذهبة من بعده وصولا إلى ابن تيمية وابن القيم وابن كثير وابن رجب الحنبلي. وللدكتور جدعان بحوث سابقة في هذا الجانب من المسألة، استند إليها هنا لبلورة المفهوم التاريخي للسلفية. وأنا أوافقه في أكثر ماقاله، وإنما لي بعض الملاحظات التفصيلية التي أعود إليها فيما بعد. أما ثاني أقسام البحث فيتعلق ببدايات البزوغ السلفي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. والأستاذ جدعان يضع حركات إسلامية مثل الوهابية أو السنوسية في سياق واحد مع جمال الدين ومحمد عبده، باعتبار أنهم جميعاً يقولون بالعودة للسلف، وإن ظهرت التمايزات، واختلفت النتائج. ولست موافقا له في هذا التحديد الذي تغلب عليه الصبغة الشكلية أو اللفظية، ولذا فسأعود لذلك بالتفصيل. وفي القسم الثالث المتعلق بالسلفية المعاصرة، يضع الأستاذ فهمي جدعان سيد قطب على رأسه، وإن ميز بعد ذلك بين سلفية متعالية مباشرة، وأخرى معتدلة. وأنا مختلف معه في هذا الجزء من أجزاء بحثه في المفهوم بناء على تحليل مختلف للفكر الإسلامي المعاصر، ولتأثيرات الوهابية فيه وعليه.

وفي القسم الرابع يسجل الأستاذ الباحث استنتاجاته التي لا اختلف كثيرا معها، ولذا فلست عائدا إليها في التعليق.

نفهم من رسالة المأمون عام ٢١٨هـ إلى واليه على بغداد ضد أحمد بن حنبل وزملائه أنه يختلف معهم في ثلاثة أمور رئيسية: الرؤية للقرآن (كلام الله مخلوق أو غير مخلوق)، والرؤية للسنة (هل هي الحديث النبوي وحده - أي أقوال النبي وأفعاله - أم أنها تمتد لتمثل أعراف الأمة وإجماعاتها). والرؤية للجماعة (هل هي جماعة المسلمين أم أنها أولو الأمر من بينهم وحسب). وقد استند أصحاب الحديث هؤلاء في المفاهيم السالفة الذكر إلى «السلف الصالح» وهم مجموعة مختارة من الصحابة والتابعين، درس الأستاذ الباحث العقائد المنسوبة إليهم لدى أهل السنة والجماعة (وهي تسمية أطلقها أهل الحديث على أنفسهم فيما يبدو أواخر العقد الأول من القرن

* كاتب ومفكر لبناني .

الثالث الهجري، وأول ذكر لها في رسالة المأمون ضدهم)، كما درستها في فصل صدر قبل شهور في كتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، بعنوان: «أهل السنة والجماعة: دراسة في التكون العقدي والسياسي». إن البارز في التوجهات العقدية لهؤلاء السلفيين تمسكهم الشديد بالحديث النبوي، وبسلوك السلف الصالح.. وهم كانوا في ذلك لا يقفون في وجه السلطة السياسية (إذ كانوا يقولون بطاعة السلطان وإن جار، كما ذكر الباحث). بل في مواجهة أصحاب الرأي العراقيين بالدرجة الأولى. وقد تخلت السلفية المتأخرة عن الحديث في الطهورية السلوكية، وظل السلف الصالح - كما ذكر الباحث - نموذجا للطهورية العقدية، عبر الأحاديث والآثار المروية عنهم أو بطريقهم. إن ما لا يختلف فيه وحوله السلفيون ويميزهم عن غيرهم تلك الإحيائية الطهورية المتعلقة بالخصوصية والتفرد، وينبغي أن نضع ذلك نصب أعيننا للتمييز بينها وبين التقليدية المحافظة والعقلانية الإصلاحية. ابن تيمية لم يؤلف في النبوات والفقه ودرء تعارض العقل والنقل ونقد التصوف وحسب، بل كتب أيضا: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، والفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، والجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، واقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. فالسلفية منذ البداية (وهي لا تقتصر على الحنابلة، كما أن الحنابلة ليسوا جميعا سلفيين) في نموذجها الخالص أو الفيبري نزوع إحيائي طهوري يضع نصب اهتمامه قضية الهوية الخاصة، وتمايزها، وطهوريتها. وهو يعتصم في الحالة التي نعالجها بالنص الوارد عن السلف (النبي وبعض الصحابة وبعض التابعين)، ويتركز اهتمامه على قضايا الاعتقاد. ومسائل العبادات المتعلقة بها، أي القضايا الرمزية التي تتصل بالهوية الخاصة بسبب من الأسباب.

إذا صح هذا التحديد للسلفية الوسيطة (يربطها هراير دكمجيان بالإحيائية، التي يقول مثل الأستاذ جدعان إنها تظهر في التاريخ الإسلامي أوقات الأزمات)، فإن الوهابية هي حركة من هذا النوع، في البيئة والظرف الذي ظهرت فيهما. ولا كذلك السنوسية التي كانت تجديدا صوفيا وثقافيا، وسرعان ما تحولت إلى حركة مقاتلة، ذات اهتمامات سياسية بارزة. إن الطريف المفارق هنا أن الحركات الإحيائية المعنية بقضية الهوية، لا تملك اهتمامات سياسية مباشرة. ولذا جرى تقاسم المجال العام بين آل سعود، وآل الشيخ ابن عبدالوهاب منذ البداية، فما تعلق بالهوية المتطهرة (مسألة التوحيد والعبودية لله)، والأحوال الشخصية، تولاه آل الشيخ، وما تعلق بتسيير أمور الجماعة العامة تولاه آل سعود. ومعلوم موقف السلفية الوسيطة من السلطة السياسية ووجوب طاعة أولي الأمر في المنشط والمكره. بمعنى أن السلفي الإحيائي لا يتجه في الأصل لإنفاذ الشرع بنفسه عن طريق تولي السلطة. بل يسلم للقائم على الأمر به، ويكتفي بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر بالحسنى، وبما لا يخل بالهيبة والسلطان. والمفارقة هنا أن السنوسيين المعنيين أكثر

بالشأن العام تأخر وصولهم إلى السلطة حوالي السبعين عاما، في حين أمكن للدعوة الوهابية بتبني آل سعود لها ضمن التقسيم المجالي السالف الذكر، أن تصل للسلطة في وقت قصير.

على أي حال، ما أريد تقريره هنا أن السلفية بإحيائيتها البارزة نزعة ثورية في الأساس، وتقوم على فهم شبه لفظي للنص المقدس في جوانبه العقدية والرمزية والشعائرية، وذلك لا ينطبق على جمال الدين الأفغاني طبعا، وإن ذكر السلف الصالح، إذ سادت رؤيته للدين نزعة فلسفية غلابة كما هو ظاهر من «الرد على الدهرية»، ومن خاطراته. أما السلفية - إذا صح التعبير - فقد كانت عنده تحشيدية خطابية لجمع الناس حول برنامجه. وأما جيل محمد عبده فقد أوضح الأستاذ جدعان نفسه أنهم ليسوا سلفيين وإن ذكروا السلف. لغلبة العقلانية الإصلاحية والتوفيقية على مقارباتهم للإسلام، وقضايا المسلمين، وعلاقتهم بالعالم والعصر. وقد كررت في دراساتي الاستشهاد باقتباس لرشيد رضا من منار العام١٩٠٧ (ذكره الباحث الأستاذ فهمي جدعان في كتابه الرائع: «أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث» يقول فيه: لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم المقيد بالشوري (يعني الحكم الدستوري) أصل من أصول الدين. ونحن قد استفدناه من الكتاب المبين. ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين، والوقوف على حال الغربيين. فإنه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما عرفت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام! فرشيد رضا تلميذ محمد عبده كان ولا يزال في تلك المرحلة متأثرا بشيخه، وبالبيئة المحيطة في مصر. غير خائف على الهوية من الحداثة ومن الدستور وحكمه. رغم أنه منذ عدد المنار الأول، قرر أنه عائد فيما هو بسبيله إلى السلف الصالح وقيمهم وسلوكهم.

وقد تجاهل الباحث نموذجا لتفكير إسلامي غير سلفي رغم إصرار أرباب ذلك الفكر على تسمية أنفسهم سلفيين. إنهم الإصلاحيون المغاربة الذين يمكن مقارنتهم بمحمد عبده وقاسم أمين والكواكبي ورفيق العظم وعبدالقادر قباني وحسين الجسر وعبدالقادر المغربي في المشرق مثل: الناصري والكتاني والحجوي والطاهر الحداد والطاهر بن عاشو ر وعلال الفاسي. إنهم جميعا مجددون توفيقيون، لا يرون في الأخذ بأسباب المدنية الغربية خطرا على الإسلام. بل إن الذين بدأوا الكتابة في عشرينات هذا القرن من بينهم لجأوا في شرعنة المؤسسات الحديثة إلى قاعدة: «مقاصد الشريعة»، أخذا من كتاب الفقيه المالكي الشهير الشاطبي المعروف بالموافقات، متجاوزين بذلك ظواهر النصوص والطريقة القياسية التقليدية. والمعروف أن محمد عبده كان هو الذي نبه إلى أهمية ذلك الكتاب، وعمل على طبعه، بينما عمد رشيد رضا في مرحلته الثالثة، مرحلة السلفية الإحيائية إلى طبع كتاب الشاطبي الآخر المعني بالهوية وتمايزها بعنوان: الاعتصام، وسأعود لذلك فيما بعد.

عرفت مؤلفات ابن تيمية في بعض أنحاء العالم الإسلامي في الوقت نفسه الذي عرفت فيه في نجد على يد الشيخ محمد بن عبدالوهاب وتلامذته. عرفها في الهند شاه ولي الله الدهلوي، وحسن صديق خان، كما عرفها اليمنيون ومنهم محمد بن اسماعيل الأمير الصنعاني، ومحمد بن علي الشوكاني. وعرفها بعض الفقهاء المصريين. بيد أن تأثيراتها الأولى تباينت بتباين البيئات الثقافية التي عرفت فيها. ففي اليمن ساعدت على ظهور حركة اجتهاد فقهي تفصيلي دونما اهتمام بالنواحي العقدية والكلامية لفكره. أما في الهند - التي كانت تعاني من مشكلات عقدية نتيجة الكثرة الهندوسية، ومشكلات سياسية نتيجة الاستيلاء التدريجي للبريطانيين - فإن التيمية الطهورية أنتجت حركات إحيائية سلفية رمت للحفاظ على الهوية الإسلامية في الدين والعادات والسياسة. وفي مصر والشام أسهمت التيمية في مكافحة الإسلام الشعبي والطرقية الصوفية، بيد أن الإشكالية الرئيسية - في الفكرين المشرقي والمغربي - ظلت التقدم، وليس الحفاظ على الهوية.

كانت مصر وكان السيد رشيد رضا، البيئة التي ظهرفيها الفكر الإسلامي المعاصر، أو ما أسميه فكر الهوية الإحيائية. فالسيد رشيد رضا تراجع بين بدايات الحرب الأولى ومنتصف العشرينيات عن أكثر آرائه الإصلاحية. هاجم كتب قاسم أمين ومن ألف بعده عن «السفور والحجاب» بعد أن كان قد أيده. ترك «الحركة العربية» التي كان قد دعا إليها في المنار، وفي المؤتمر العربي عام١٩١٣، إلى حكم الشرع والدين لدى ابن سعود. تخلى عن القول بالمماهاة أو التماثل بين الشورى والدستور والديمقراطية، وألف كتابه الخلافة أو الإمامة العظمى، الذي كان فيه إجماعيا تقليديا وليس إحيائيا على أي حال. ونشر النص الذي ذكرناه سابقا للشاطبي بعنوان«الاعتصام » بعد أن كان قد شارك في نشر نصه الآخر: الموافقات. والاعتصام كتاب في خصوصية الهوية الإسلامية وتفردها وتمايزها يشابه كتاب ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم. ونشر فصولا من رسائل ابن تيمية في الهوية، بعد أن كان قد نشر رسالته: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية ذاهبا وقتها إلى أن السياسة الشرعية تعني العدل المقيد بالشورى، أي الدستور. لقد تنبه الأستاذ فهمي جدعان إلى تبلور فكرة «الأمة الشارعة» في الفكر الإصلاحي الإسلامي، أما هنا في مرحلة التحول في العشرينيات والثلاثينيات، فقد عاد النص والتمسك به حفظا للهوية وسط العواصف، بمعنى أن النص الشارع وضع في مواجهة الأمة الشارعة. وبالتساوق مع تحولات السيد رشيد وآخرين غيره من مثل محمد فريد وجدي ومحمد الخضر حسين، بدأت جماعات الهوية بالظهور: ظهر الإخوان المسلمون، والشبان المسلمون، وجماعة أنصار السنة، والجمعية الشرعية. وفي بلاد الشام جمعيات الشبيبة الإسلامية، وشباب محمد..إلخ. وما كان هذا الاهتمام المفاجىء بالهوية

والخصوصية قصرا على رجال الدين والثقافة الإسلامية. فقد انصرف مثقفون مثل عباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم ومحمد حسين هيكل ومحمود تيمور للتأليف في السير والشخصيات الإسلامية، وفي إبراز محاسن الإسلام في مجلة الرسالة وغيرها.

وبدأ فكر الهوية هذا بالتعبير صراحة عن نفسه في الأربعينيات: بنقد الحضارة الغربية وتفضيل الحضارة الإسلامية عليها، وبنقد اتجاهات التبشير والاستشراق وربطهما بالاستعمار. وقد تضمن هذا التوجه في بداياته كمية لا بأس بها من المعارف والاجتهادات مثلما نجد في كتب (عبدالقادر عودة وسيد قطب ومحمد الغزالي). حتى إذا حدثت القطيعة بين الإسلاميين ورجالات الدولة الوطنية أواسط الخمسينيات تحولت إحيائية الهوية هذه إلى خطابية تحشيدية بلغت ذروتها لدى سيد قطب، الذي كان على أي حال، آخر الأصوليين الإحيائيين غير السلفيين. بمعنى أن سيدا وأخاه محمداً (صاحب جاهلية القرن العشرين) ماكانا يعرفان ابن تيمية في الخمسينيات، كما أن مقاربتهما للمسائل الثقافية ماكانت فقهية، تهتم بمسائل الحلال والحرام، بل تعني بالمقدس والمدنس.

أما الإحيائية السلفية فقد بدأها الشيخ القرضاوي في كتابه: «الحل الإسلامي، فريضة وضرورة» الصادر عام١٩٦٤، في العام نفسه الذي صدر فيه كتاب سيد قطب: معالم في الطريق. عرف شبان الإخوان المسلمين السلفية الوهابية في منافيهم في أقطار الخليج في الخمسينيات والستينيات. وكان يمكن لها في بيئات ثقافية أرقى كمصر والشام أن تنتج خطابا إسلاميا جديدا مشابها مثلا للإحيائية البروتسانتية في تمردها على التقاليد الكنسية الكاثوليكية. بيد أن الظروف التاريخية اختلفت، كما تباينت ظروف الفكر. فالنزعة الطهورية كانت من القوة بحيث قطعت مع العالم المعاصر كله، واتجهت لإدانة الإصلاحية باعتبارها جزءا من ذلك التقرب المدنس. وهكذا فإن نهج التأصيل (العودة للأصول المأمونة المضمونة) الذي بدأه رشيد رضا على سعة، والذي استخدمه المودودي والندوي وسيد قطب ومحمد قطب، عني بعودة مباشرة لاستنطاق القرآن وسط بيئة خالية من الأدوات والآليات المساعدة. فلما جاءت النصوصية الوهابية مع القرضاوي وشبان الإخوان في كتابات السبعينيات، ازداد المجال ضيقا وقطيعة وشرذمة. وتحول الأمر إلى مزايدات في إبراز الطهورية، ورفض الآخر الديني طبعا والثقافي والإنساني، والسياسي. وكان هذا معنى رفض الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية..إلخ. لكن كان للدخول التيمي والوهابي من جديد إلى الساحة أثر في الانتقال من العام التاريخي إلى الخاص الفقهي في السياسة. حركات الهوية كما سبق أن قلت ليست في الأساس حركات سياسية. وهذا معنى حيرة الإسلاميين في الخمسينيات والستينيات عندما كانوا يسألون عن برامجهم، فتارة كانوا يجادلون ضد الموجود وحسب، وطوراً كانوا يعودون إلى امتداح الخلافة الإسلامية التاريخية كما فعل محمد رشيد رضا. فلما تتيموا

وتوهبوا في الستينيات بدأوا يقولون بتطبيق الشريعة. التي عنوا بها منظومة من الاعتقادات والرمزيات والمسائل الفقهية، وبذلك ظهرت تدريجيا لديهم نوموقراطية مختلفة عن إحيائية الخميني المشخصنة في الفقيه/الإمام. والمعروف أن هذا التحول داخل الإحيائية الطهورية ما حظي في البداية بالتأييد من جانب تقليديي الإخوان المسلمين. الذين صاغوا رداً عليه – ذكره الباحث – عنوانه: دعاة لا قضاة. بيد أن المتأمل لذاك الرد يلاحظ أن التقليديين هؤلاء وافقوا الراديكاليين في أطروحة تطبيق الشريعة، لكنهم اختلفوا معهم في الأسلوب الذي أرادوه دعويا سلميا تدريجيا، وليس ثوريا انقلابيا جهاديا.

وشهدت الثمانينيات تبلور تيارين داخل الإحيائية السلفية، المتحولة بمجموعها إلى إسلام سياسي. التيار الرئيسي الذي يرى الوصول إلى السلطة لتطبيق الشريعة بالوسائل التي تقرها القوانين والأنظمة السائدة في الدولة الوطنية، والتيار الهامشي، الذي لايزال يسعى – مرغما أو مختارا – للوصول إلى السلطة، والدولة الإسلامية، بالقوة.

أردت في هذه العجالة إبداء بعض الملاحظات التفصيلية حول البحث القيم الذي قدمه الأستاذ الدكتور فهمي جدعان، وهو الباحث الذي درس في كتابه المهم (١٩٨٩) السلفية القديمة، بعد أن كان قد قدم مطلع الثمانينيات الإسهام الأهم في التاريخ للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر في سفره الضخم «أسس التقدم عند مفكري الإسلام». وكنت قبل مجيئي إلى هذا المؤتمر قد قرأت إسهامات بحثية جليلة له في سفر صدر قبل شهر بعنوان: الماضي في الحاضر. إن خلاصة رأي الأستاذ فهمي جدعان في السلفية أنها نزعة عايشت الفكر الإسلامي منذ العصور الوسطى باعتبارها تيارا من تياراته المهمة، لكنها ليست الرئيسية. وأنا أوافقه على ذلك فيما يتصل بالعصور الوسيطة، والقرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومطالع العشرين. لكنني أزعم أنها بعد العشرينيات من هذا القرن، تقدمت في مسيرة ثابتة حتى سيطرت على الفكر الإسلامي المعاصر ذي الطابع الإحيائي في الستينيات والسبعينيات والثمانينيات. وقد حاولت فيما مضى من صفحات أن أدلل لتوجهي هذا.

المناقشات

علي حرب

أود أولا أن أثني على العرض الذي قدمه الدكتور فهمي جدعان، هذا العرض المعرفي والتاريخي للسلفية. ولقد استحسنت في هذا العرض مفهوم الوسيط المعرفي أو العلمي، ويبدو لي أنه فكرة جديدة أو مفهوم جديد في درس التيار السلفي. ونحن أتينا إلى هنا بالفعل - كأهل فكر - لكي نفكر وننتج أفكاراً جديدة ومع ذلك فإن لي ملاحظات، وهذه الملاحظات يمكن أن تكون على مستويين:

أولا، فيما يتعلق بالسلفية وتحولاتها ومنوعاتها.

ثانيا، السلفية وعلاقتها بالعقل، وهذه مسألة مهمة.

بالنسبة للتيارات السلفية، برأيي التيارات السلفية ليست واحدة، وهناك تمييزات بين تيار وتيار، وبين عصر وعصر. وأنا هنا أميل إلى تمييزات د.رضوان السيد في تعقيبه، وإذا شئنا أن نقتصر بالفعل على الفترة المعاصرة لأن الموضوع هو الفكر العربي في العهود الأخيرة، فإن هناك سلفية بدءاً، ربما من سيد قطب، سلفية جديدة لا أسميها السلفية المتعالية، وإنما لها اسم الآن هو الاسم المتداول «الأصولية».

الحد الفاصل هنا هو الحديث عن الأمة الكافرة، يعني تكفير المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية بمجملها، هذا شكل إلى حد ما فاصلا بين الأصولية وبين السلفية، سلفية عصر النهضة. وأنا هنا إذا شئنا أن نتحدث عن الأصولية، سواء على مستوى الخطاب أو على مستوى الواقع، ينبغي بالفعل أن نحدد ماهي المفاهيم التي تتيح لنا فهم الظاهرة الأصولية، وهذا هو موضوع الحديث، مادمنا جئنا هنا لكي نتحدث عن الفكر العربي، هذه هي مهمتنا. فالأصولية ترتبط بمفهوم لم يأت على ذكره الذين تحدثوا عن التيار السلفي وهو الإرهاب.. ينبغي أن ندرس هذه الظاهرة أو هذه الممارسة. وعلى صعيد الخطاب نفسه، على صعيد الفكر، الأصولية تقوم على الاستبعاد، منطق الحصر والاستبعاد، «من لايشبهني أو من ليس مثلي فهو ضدي» هذا هو شعار الأصولية الذي يعني تطبيقه على الواقع إرهابا على هذا الواقع، كما هي الممارسات، ولا حاجة لذكر الأمثلة التي تملأ الأسماع والأذهان. وعلى صعيد الفكر نفسه حتى المفكر الأصولي غير المنخرط، ولا أقول السلفي، المفكر الأصولي المعاصر غير المنخرط في

أحزاب أو في تيارات، يعني غير منخرط في الميدان، إنما أيضا يفكر بطريقة تقوم على الاستبعاد، على الإقصاء، إنها استئصال، إنها نفي للحدث. ولذلك انطلاقا من هنا أرى أن محمد عبده والأفغاني والكواكبي وشبل شميل وطه حسين، هؤلاء أضعهم في صف واحد مقابل الأصولية الراهنة المعاصرة. يعني هنا أحاول أن أخلص بسرعة إلى أن المشكلة ينبغي أن تتجاوز الثنائيات التي اشتغل بها الفكر العربي منذ عصر النهضة إلى الآن: السلفية والعلمانية، أو العقل والنقل، لأقول لا يعني أن السلفي ليس عقلانيا ولا حتى الأصولي، إن الأصوليين أنفسهم يستخدمون العقل العلمي بطريقة أحيانا خارقة ومدهشة، المسألة هي مسألة كيف يتعامل الواحد مع فكره، مع عقله، مع قيادته، لكي أميز بأن الإشكال الآن هو بين فكر أحادي - سواء كان سلفيا أو قوميا أو ماركسيا أو اشتراكيا - وبين فكر نقدي.

أحمد فراج

الحقيقة لابد أن اعترف أنني وقعت في حيرة شديدة، حيث إن جلسة الندوة اليوم عن السلفية، والتي بدأت بإظهار نوع من التناقض بين السلفية والفكر المعاصر، أو وضعت بشكل يجعلها مناقضة ومتناقضة معها، ويبدو أن عملية العصرنة بلغت أوجها في هذا الزمان حتى وصلت إلى أن تعصف بكثير من الثوابت في فكرنا الإسلامي، وأنا أبدأ بالقول، وقد سمح لبعض الإخوة الزملاء بإعلان التزامهم بعيدا عن الإسلاميين وكأنما هو إعلان بالبراءة، إنني ملتزم تماما بالفكر الإسلامي الذي يمكن أن يكون سلفيا بمعناه الذي أفكر به وفيه وهو مبدأ الثابت والمتغير في الإسلام، هناك مبادىء ثابتة وحتى الحديث عن النصوص تجد فيها نصوصا عامة مجملة، وأجد في هذا الإيراد للنص بشكله العام إذنا بل أمرا بالاجتهاد في كل زمان ومكان، هذا بطبيعة الحال فيما سوى العقائد والعبادات المختلفة.

البحث الأول* وضع بعض المبادىء المحيرة. أنا أتحدث عن المسلمين ولا أتحدث عن الإسلام ولست مهتماً بما يقول النص، فهل نحن نحاكم الإسلام بتصرفات في فترات تاريخية معينة؟ نحن نعرف جميعا أن تاريخنا شهد فترات مد وفترات جذر، وبالصدفة فترات المد هي التي التزم بها المسلمون بالتطبيق الصحيح للشريعة الإسلامية وللإسلام، وفترات الجذر هي التي خرج فيها المسلمون عن الالتزام بهذا المبدأ أو المبادىء الشرعية حتى لما وصلنا للحديث عن حقوق الإنسان يبدو أنه لامجال لإنكار سبق الإسلام في هذا المجال، وهو سبق مازال قائما حتى هذه اللحظة في مبادىء حقوق الإنسان فنقول: نحن نتحدث لا عن حقوق الإنسان كنصوص، وإنما كيف مارسها المسلمون، فالمسلمون مارسوها بطرق مختلفة وهم ملتزمون، مارسوها في أعظم صورها وخروجا

---

* يقصد بحث «الاتجاه السلفي» للدكتور حيدر إبراهيم.

عن الإسلام مارسوها بأسوأ صورها. وكنا نتمنى أن نعرف كيف تمارس حقوق الإنسان في القرن العشرين في ظل الحضارة الغربية التي تضع المعايير المزدوجة وأكثر من مزدوجة، والتي تفسد الشعوب وزعامات الشعوب حتى إذا تمكنت منها وحلبتها، حتى إذا نفذ كل ما لديها من خيرات تنقلب على عملائها الذين أرضعتهم الفساد والرشوة والديكتاتورية حتى في نظمها. أخشى أن أقول إن هناك نوعا من التغريب الثقافي الذي يسلخ الأمة الإسلامية عن هويتها الذاتية، وذلك يتأتى بالتشكيك في قدرة الإسلام على الاستجابة لمتطلبات العصر من ناحية، والإغراء بالحضارة الغربية حتى نعتقد أنه لاسبيل إلى التقدم إلا من خلال الفكر الغربي والحضارة الغربية. هذا الخطر يتزايد هذا الزمن بحكم التطور في وسائل الاتصال حتى أصبحنا لا نشعر بأنه خطر، وحتى أصبحنا نبحث عنه وننشده ونجري وراءه وتلك هي الطامة، لقد حلت محل الاستعمار والصهيونية والإمبريالية.. إمبريالية جديدة هي الإمبريالية الإلكترونية التي تهدد، ويبدو أنها نجحت إلى حد كبير في اغتيال بعض العقول، وخاصة بعض العقول المثقفة التي كنا نتمنى أن تكون أكثر إدراكا لحقائق الأمور. نحن لا نستطيع أن نعيش على استيراد النظم ومعها مجموعة القيم والمعايير التي يمكن أن تغير ثقافتنا وتغير معطيات الدين للحياة، مع أننا نؤمن بالحرية إيمانا مطلقا ولا أجد نظاما أو فلسفة آمنت بالحرية إيمان الإسلام بها الذي يصل إلى حد القول «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر».

سيدي الرئيس، عندما أردنا أن نضرب مثلا شعبيا قلنا إنه كما يقول الفرنجة «يأكلون الكعكة ويحتفظون بها بنفس الوقت» ونحن بأمثلتنا الشعبية نقول: «مد إيدك وماتكلش»، أو «اكسر وماتكلش» يعني حتى في أمثالنا الشعبية أصبح اتجاهنا لأمثلة من الفرنجة، ألا يوجد عندنا أمثلة شعبية. وأيضا هناك كلام على أن الكنيسة قدمت تفسيرا إيجابيا للنصوص بحيث تتمشى مع حركة المجتمع. لم نر أمثلة على الكلام الذي قاله، الكنيسة لا تزعم أنها تنظم الحياة وتشرع للمجتمع في أكثر الأمور، نحن لاينبغي أن يكون اهتمامنا بأثر الحركات الإسلامية على نظافة الشارع، ثم لانتساءل عن نظافة الضمير الغربي فيما عمل من شعوب وثروات لشعوب اغتالتها قوى الاستعمار الغربي، ولاتزال تمارس الضغط والإرهاب والقوة والبطش في كثير من أنحاء العالم باسم الحضارة الغربية. لم نسأل عن الضمير الغربي ونظافة الضمير الغربي، ونشغل أنفسنا بنظافة الشوارع في بلاد إسلامية أفقرت عمداً، وأخذت أرزاقها وأموالها، ولانرى إلا الجانب المشرق من الحضارة الغربية وهو الجانب المادي والتقدم المادي، مع أننا يجب أن نرى أيضا معنى أن تكون هناك حربان عالميتان في أقل من خمسين سنة، وحروب أخرى لا محدودة، وعشرات الملايين الذين قتلوا بسبب هذه الحرب، وملايين الجوعى، وملايين الأطنان من الأغذية التي يلقى بها في البحار حتى تظل الأسعار عند مستوى معين بدلا من أن تعطى للفقراء.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د.فهمي جدعان

طبعا أنا كنت أتوقع إضافات من د. رضوان، لأنه من الواضح أنني لم أقم بعرض شامل للوجوه المختلفة جغرافيا، ولم أذهب بعيداً، وهو على حق -بكل تأكيد- في أنني لم أتكلم عن الإصلاحيين المغاربة، رغم أني في عمل سابق تكلمت عنهم، وكان من المفترض أن أعود إليهم، لكن البحث طال معي، فقد وصل إلى خمسين صفحة (فولسكاب) تقريبا، وأصبحت أضيق بالتوسع فيه أكثر من ذلك لأنه يبدو أنه يحتاج إلى كتاب، وهناك أشياء كثيرة يمكن أن تقال في الموضوع، كان علي أن اجتزئ.. فأنا مضطر لذلك.

«وهّابية» العصر الحديث في الشام، خاصة المعنى الذي أشار إليه المعقب، أنا ألمحت إليه، ولم أفصل فيه حين تكلمت عن نقد السلفية عند بعض الإسلاميين أمثال د.البوطي الذي وضع كتابا كاملاً حول هذا الموضوع. أظن أنني تنبهت إلى أن السلفية بعد العشرينيات سيطرت فعلا على الفكر الإسلامي المعاصر، وعبرت عن هذه الفكرة بالقول إن ما أسميته بالسلفية المجددة، وهي تحتل هذه الفترة التي تمثل عمليا البؤرة الأساسية والمركز السائد أو المهيمن في هذه السلفيات. د.علي حرب لا يريد إلا كلمة الأصولية، وأنا لا أرتاح كثيرا للأصولية لسبب واحد هو أن الذي روج لها هي أجهزة الإعلام الاستعمارية، واستبعد المعنى الأصلي لكلمة أصولية عن المعنى اللاهوتي، والمعنى العقائدي للكلمة لكي تصبح في المخيال الجماعي الأوروبي والغربي والأمريكي مرادفة للراديكالية والتعصب والإرهاب..و..إلخ.

ومع أن الأصل إذا ما استخدمت الكلمة استخداما سليما الرد إلى الأصول والرد إلى الأصول بتشدد، وفي هذه الأصول وهذه الظاهرة، ولـ«صادق العظم» دراسة ممتازة جدا عن الأصوليات الإسلامية. والأصوليات الغربية ظاهرة موجودة في كل الثقافات. طبعا إذا أردت أن تحصر المسألة في العلاقة بين الإرهاب والحصر والاستبعاد والأصوليات، هذا القول في رأيي لا ينطبق إلا على تيار من التيارات المختلفة، وليس على كل الوجوه التي تنتمي إلى السلفية، فبعضها مسالم في الواقع، وفي كل الأحوال أنا حذرت ونبهت إلى المخاطر التي يمكن أن تنتج من عناصر يمكن أن تكون ثاوية حتى في السلفية المجددة، وتجنح إلى مواقف إقصائية واستئصالية وما أشبه ذلك. المخاطر موجودة، واعتقد أن الأمر ينبغي أن ينظر إليه بحكمة وبحذر شديد.

في نهاية القول: السلفية من الألفاظ المقولة بالتشكيك كما نقول في المنطق، بعض أشكالها إقصائي، وبعض أشكالها تصالحي أو سلمي بدرجات متفاوتة.

د. رضوان السيد

كنت أريد من هذا التعليق، لأن الدراسة لمفهوم السلفية، من هم الذين سموا أنفسهم سلفيين في العصر الحديث؟ وماهي آراؤهم وتوجهاتهم الفكرية وأصل هذه النزعة؟ ولايوجد أحد في العصر الحديث إلا فريقين سموا أنفسهم سلفيين: الفريق الأول هم المفكرون الإصلاحيون المغاربة بمعنى العودة إلى السلف الصالح على سبيل التبرك وسبيل الرمز ولاننسى أنهم مالكية في الأصل، والوهابية. وبعد ذلك درست في التعليق على د.جدعان مسألة كيف دخلت الوهابية في الفكر الإحيائي الإسلامي؟ وكيف أنها صاحبة مقولة تطبيق الشريعة، بمعنى أن السلفية في المشرق العربي وحتى الوقت الحاضر في الأصل سلفية وهابية. أريد التعقيب على الأستاذ/علي حرب حيث إن ماقاله صحيح من الناحية الموضوعية بمعنى أنهم يقولون في الستينيات والسبعينيات هذا النموذج الصافي للحركات الإحيائية الإسلامية في الستينيات والسبعينيات.. طبعا يقولون بالعودة إلى الأصول، وعندما جاءت الوهابية بالمعنى الفقهي لذلك، والعودة إلى القرآن والسنة بالتدقيقات الفقهية، ولكن ليست بعد ذلك هناك إحيائية إسلامية شاملة بعضها غير أصولي، بل تيارها الرئيسي الآن حتى في فهمه لمسألة تطبيق الشريعة شديد المرونة ابتداءً من منتصف الثمانينيات، فالمسألة أن هذه الظاهرة تشمل الفكر الإسلامي المعاصر كله، وهي ظاهرة شديدة التعقيد، ولذلك لا يمكن التبسيط بالقول : «الأصولية تعني استبعادية، والليبرالية تعني غير استبعادية»، وهناك عقائدية ليبرالية استبعادية بقدر استبعادية أصولية الستينيات.

أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي

د. علي الدين هلال *

ليس من قبيل المبالغة القول بأن كلمة «الليبرالية» كانت من أكثر التعبيرات السياسية ذيوعا ورواجا في القرن العشرين، وأنها ارتبطت بمفهوم «الديمقراطية الليبرالية» الذي نهضت على أساسه نظم الحكم في أوروبا الغربية والولايات المتحدة، ثم انتشرت في أرجاء العالم الأخرى بعد سقوط الاتحاد السوفيتي وانهياره، وأنها أصبحت جزءاً من الثقافة المرتبطة بالتحولات السياسية التي يشهدها عالمنا المعاصر، وأنها مثلت أحد التيارات الأساسية في الفكر العربي الحديث ابتداء من نهاية القرن التاسع عشر.

وبادىء ذي بدء، ينبغي الإشارة إلى ثلاث ملاحظات منهجية:

الملاحظة الأولى: تتصل بالعلاقة بين الفكر السياسي والاجتماعي وبيئته، ذلك أن الفكر الإنساني هو نتاج واقع تاريخي محدد، ويعلمنا علم اجتماع المعرفة أن الصلة بين الفكر والواقع هي صلة وثيقة وحميمة، وأنه لايمكن فهم ظهور الأفكار، وتطورها، وذيوعها أو أفولها دون ربط ذلك بالسياق الاجتماعي والظروف التاريخية، كما توضح دراسة تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي أن

* عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة .

قبول أيديولوجية ما لايتوقف فقط على مدى الصدق النظري أو السلامة المجردة التي تتمتع بها، بل يعتمد أيضا على مدى استجابتها للقضايا والمشاكل والأسئلة التي يواجهها مجتمع ما في فترة تاريخية محددة.

الملاحظة الثانية: أنه لاتوجد نظرية متكاملة صاغها مفكر أو فيلسوف واحد بشأن الليبرالية، وإنما يشير التعبير إلى مجموعة من الأفكار التي تطورت مابين القرن السابع عشر والقرن العشرين، والتي عبر عنها مفكرون مثل: ديفيد هيوم، وآدم سميث، ولورد أكتون، وجون لوك، وجون ستيورات مل في انجلترا، وجان جاك روسو، ودى توكفيل، وفولتير في فرنسا، وشيلر في ألمانيا، وجميس ماديسون، وجون مارشال في الولايات المتحدة الأمريكية[1].

ويترتب على ذلك، أن الليبرالية ليست ايديولوجية ممنهجة تترابط فيها المقدمات والأفكار والنتائج، وإنما هي تيار فكري له منابع متعددة وروافد مختلفة تم الربط بينها فيما يسمى بالمذهب أو الاتجاه الليبرالي، والذي لحقه بدوره تطور فيما يعرف الآن، في نهاية القرن العشرين، باسم الليبرالية الجديدة.

الملاحظة الثالثة: تتعلق بهجرة الأفكار والمذاهب والايديولوجيات، أو بالأحرى انتقالها من موطنها الأصلي الذي نشأت فيه إلى مجتمعات وثقافات أخرى، وكيفية استقبال هذه الأفكار والمذاهب والايديولوجيات من قبل مثقفي ومفكري هذه المجتمعات والثقافات. ففي بعض الأحيان تنقل الفكرة بحذافيرها وتفاصيلها إلى بيئة مغايرة مما يؤثر على مدى قبولها، وفي أحيان أخرى يتم التركيز على أحد عناصر هذه الفكرة دون غيره من عناصر مما يكسب المذهب أو الايديولوجية معنى مغايراً، وفي أحيان ثالثة يتم تطويع المذهب أو الايديولوجية في إطار ثقافة المجتمع المستقبل له بحيث تكتسب شرعية محلية.

وانطلاقا من ذلك، فإن هذا البحث يهدف إلى دراسة استقبال الفكر العربي لمجموعة الأفكار التي سميت بالليبرالية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والتي مثلت أحد روافد الفكر العربي المعاصر، وهو ماعبر عنه ألبرت حوراني في عنوان كتابه «الفكر العربي في العصر الليبرالي»[2]، ثم تحليل لعناصر الأزمة التي واجهها الفكر العربي الليبرالي. ومن ثم، فسوف تقسم الدراسة إلى قسم أول يتم فيه عرض العناصر الأساسية التي تشكل مفهوم الليبرالية، ثم قسم ثان نعرض فيه لاستقبال الفكر العربي لتلك الأفكار. ثم نعرض، ثالثاً، للأزمة التي واجهها هذا الفكر.

أولاً: في مفهوم الليبرالية

لقد ظهرت الأفكار الليبرالية خلال فترة ممتدة من الزمان، فما بين حركة الإصلاح الديني والثورة الفرنسية، قام المفكرون الليبراليون بدك أسس النظام القديم الذي ربط الامتياز بنبالة المولد، وقرن الحقوق بحيازة الأرض. وفي مواجهة ذلك أكد المفكرون الليبراليون على ضرورة تأسيس مجتمع يصبح فيه «العقد» هو الأساس القانوني لتنظيم العلاقات الاجتماعية، ويصبح فيه رأس المال هو المصدر الأكثر أهمية للثروة والتمايز، والربح هو الدافع الذي تصاغ العلاقات الاجتماعية لحمايته، ودعوا إلى إطلاق العنان لجهود الإنسان الاقتصادية، ولحريته في التملك[٣].

وتنهض الفكرة الليبرالية على مفهوم الحرية التي عبر عنها جون لوك في أوضح صورة. لقد انطلق لوك من فكرة القانون الطبيعي الذي يعطي للأفراد - بحكم كونهم بشراً - حقوقاً طبيعية غير قابلة للتصرف فيها، وأكد على الحقوق والحريات المدنية مثل: حرية الفكر، والتعبير، والاجتماع، والملكية، وتم الدفاع عن هذه الأفكار باسم الحقوق الطبيعية.

وفي مجال الاقتصاد، استخدم مفهوم «المذهب الطبيعي» لتبرير الحرية الاقتصادية، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي، وأن يقتصر هذا التدخل على أضيق نطاق، لأن المحرك الأساسي للحياة الاقتصادية هو حرية سعي الأفراد من أجل تحقيق مصالحهم الشخصية، لذلك ظهر تعبير «دعه يعمل دعه يمر» للدلالة على وجود نظام طبيعي يحقق رفاهية المجموعة من خلال سعي كل فرد لتحقيق مصلحته الذاتية، واعتبر آدم سميث أن تشجيع الأفراد على تحقيق المصالح الخاصة هو شرط لنمو الحياة الاقتصادية وازدهارها.

وهكذا، فقد تبلورت الأفكار الليبرالية في ارتباط وثيق بتطور النظام الرأسمالي لتبرير حقوق الطبقة البرجوازية الصاعدة إزاء النظام القديم، واعتمدت في ذلك على عدد من النظريات مثل: نظرية الحقوق والحريات الطبيعية، والعقد الاجتماعي، ومبدأ المنفعة، وكان القرن السابع عشر (قرن المدرسة النفعية البنثامية وانتصار البرجوازية في انجلترا)، والقرن الثامن عشر (عصر الاستنارة) هما قرني تكريس المذهب الفردي والفلسفة الليبرالية.

ومن المهم الإشارة إلى أن الليبرالية - في مفهومها الأصلي - لاتعني بالضرورية الديمقراطية، بل من الصحيح القول إن الليبرالية قد نشأت أولاً ، ثم تم «دمقرطتها» بعد ذلك. فالفكرة الليبرالية تركز - في المقام الأول - على إطلاق الحريات دون أن تشير إلى نطاق المستفيدين بتلك الحريات، ومن ثم فإن الحقوق الليبرالية ارتبطت في بدايتها بالطبقات العليا في مجتمعات أوروبا الغربية، ثم اتسع إطار هذه الحقوق تدريجياً، وعبر نضال سياسي وشعبي، لكي تشمل كل المواطنين. وكانت مشكلة المفكرين الديمقراطيين الليبراليين في القرن التاسع عشر هي كيفية التوفيق بين التقاليد

الليبرالية للقرنين السابع والثامن عشر من ناحية، وازدياد المطالب الشعبية بالمساواة من ناحية أخرى.

وعلى سبيل المثال، فإن حق التصويت ظل قاصراً على الطبقة العليا في انجلترا حتى الثلث الأول من القرن التاسع عشر، وجاء الإصلاح الانتخابي عام ١٨٣٢ ليسمح للطبقة الوسطى بالمشاركة، ولم يتمتع العمال بهذا الحق حتى نهاية القرن، ثم كان على النساء أن ينتظرن حتى بداية القرن العشرين للتمتع به (الولايات المتحدة عام ١٩٢٠، وانجلترا عام ١٩٢٨).

ومن خلال هذا التزاوج التاريخي بين الليبرالية والديمقراطية برز تعبير الديمقراطية الليبرالية الذي ينطلق من مفهوم جوهري وهو حرية الاختيار، ونقل مفهوم السوق من مجال الاقتصاد إلى مجال السياسة، فكما تصورت الليبرالية نظاماً اقتصاديا يقوم على المنافسة، المستهلك فيه هو السيد الذي يختار بين السلع المتنافسة وفقاً لقوانين العرض والطلب، تصورت أيضاً نظاماً سياسيا يقوم على حرية الاختيار بين الأحزاب والاتجاهات السياسية، ووفقا لهذا التصور فإن المجتمع - اقتصاديا وسياسيا - يتحرك استجابة لتفضيلات واختيارات المستهلك. فرجال الأعمال يتحركون وفقاً لتفضيلات المستهلك، كما يعبر عنها السوق وحركة البيع، ورجال السياسة يتحركون وفقاً لتفضيلات المستهلك نفسه، كما يعبر عنها سلوكه الانتخابي والتصويتي، وهكذا، فكما يوجد السوق الاقتصادي يوجد أيضا السوق السياسي.

لم يكن هذا التزاوج بين الليبرالية والديمقراطية بالأمر اليسير أو السهل، بل كانت له تناقضاته ومشاكله. ذلك ان الديمقراطية الليبرالية تقوم فلسفيا على مبدأين أساسيين هما: تعظيم المنافع الفردية، وتعظيم القدرات الفردية. ولقد واجه كلا المبدأين اوجه قصور على المستوى النظري، كما أن تطور النظام الرأسمالي جعل من تحقيقهما أمراً غير ممكن[٤].

أما المبدأ الأول: وهو تعظيم المنافع الفردية فيعني أن المجتمع الذي تنظمه أفكار الديمقراطية الليبرالية يوفر للإنسان قدراً من حرية الاختيار أكبر مما يتيحه أي مجتمع غير ليبرالي، ومن ثم فإنها تعظم استفادته ورضاءه عن المجتمع، وأنها تفعل ذلك بشكل متساوٍ بين الأفراد، فلكل فرد حق التمتع بهذه الحرية.

إن هذا الرأي الذي يستند إلى المدرسة النفعية، التي ارتبطت باسم جيرمي بنثام، يقدم صورة للإنسان يبدو فيها أساساً كمستهلك. ووفقا لها، فإن تعظيم المنافع هو مبرر وجود المجتمع وهدفه الأسمى. ومن ثم، فإن المجتمع الأفضل هو المجتمع الذي يحقق أكبر قدر من هذه المنافع، وإن جوهر السلوك الرشيد هو السعي إلى الامتلاك كوسيلة لإشباع الرغبة في الاستهلاك والتمتع. ووفقا لهذا التصور، فإن الملكية هي محور إنسانية الإنسان، والاقتناء هو موتور الحركة

الاجتماعية. والإنسان هو «الفرد»، «المتملك»، «المستهلك»، والذي يتحرك من أجل المنافسة وتعظيم المنافع. وهكذا، انطلق مفكرو الليبرالية من تصور مجتمع سوق تسوده علاقات تعاقدية بين أفراد أحرار يقدمون قوتهم في السوق للحصول على عوائد ومنافع أكبر.

وأدت هذه الصورة البنتامية الهوبزية للإنسان إلى رد فعل كبير، وإلى إحياء لتقاليد أخرى في الفكر الغربي، وهي التي قدمت الأساس الثاني للديمقراطية الليبرالية، وهو تعظيم قدرة الانسان على استخدام وتنمية ملكاته ومواهبه.

وصورة الإنسان هنا ليست صورة «المستهلك للمنافع»، ولكن الإنسان الفاعل، المبدع المتمتع بخصائصه الإنسانية التي تتضمن القدرة على التفكير الرشيد، وعلى التعبير عن الرأي وعن العواطف والمشاعر. لم يعد الإنسان هنا مستهلكاً فحسب، ولم يعد مصدر سلوكه الابتعاد عن الألم والرغبة في التمتع والاستهلاك، بل يصير التأكيد على جوهر الإنسان كسلوك وكفعل لتحقيق الذات باعتباره كائناً يسعى إلى تحقيق هدف إنساني واجتماعي يتخطى الاستهلاك.

وعلى مستوى الممارسة قامت نظم الديمقراطية الليبرالية على عدة أسس:

أولها: التعددية السياسية التي تتمثل في تعدد الأحزاب السياسية، وتداول السلطة بينها من خلال انتخابات دورية، ومن ثم إمكانية التغيير السلمي.

وثانيها: ان القرار السياسي هو ثمرة التفاعل بين كل القوى السياسية ذات العلاقة بالموضوع، ويقوم على التفاعل بين هذه القوى بهدف الوصول إلى حل وسط.

وثالثها: إقامة هيئات تشريعية تمثيلية، واحترام مبدأ الأغلبية كأسلوب لاتخاذ القرار والحسم بين وجهات النظر المختلفة.

ورابعها: المساواة السياسية التي تتمثل في إعطاء صوت واحد لكل مواطن.

وخامسها: مفهوم الدولة القانونية وأهم عناصرها وجود دستور، والفصل بين السلطات، وخضوع الحكام للقانون، وانفصال الدولة عن شخص حكامها، وتدرج القواعد القانونية، وإقرار الحقوق الفردية للمواطنين وتنظيم الرقابة التشريعية والقضائية على الهيئات الحاكمة[٥].

هذا، وقد تعرضت الديمقراطية الليبرالية لانتقادات مهمة على المستويين النظري والعملي. فافتراض أن المجتمع الليبرالي قادر على تعظيم منافع الأفراد أصبح محل شك باعتبار أن هذا التعظيم يتوقف على نمط توزيع الموارد في المجتمع الذي يؤثر على تكافؤ الفرص بين الأفراد، وأن السوق يوزع المنافع حسب القدرة الاقتصادية للفرد، وحجم مايسيطر عليه من موارد، وليس وفقاً لعمله أو حاجته، دعم من ذلك التراجع التدريجي للمنافسة الحرة في السوق.[٦]

بعبارة أخرى فإن المجتمع الليبرالي لم ينشىء من المعطيات المادية مايسمح بضمان الحريات والحقوق الفردية التي قام لإقرارها، فكل «حرية» من الحريات تتضمن جانبين: جانب «الحق» الذي ينص عليه القانون، وجانب «القدرة» التي توفرها الظروف الاجتماعية ونمط توزيع الموارد في المجتمع، فكم من حريات نصت عليها القوانين، ولكن القدرات اللازمة لممارستها ظلت رهينة لشريحة محدودة من المواطنين، ومن ثم برزت المفارقة بين الحريات التي تدافع عنها الديمقراطية الليبرالية، والقدرات التي يوفرها نمط توزيع الموارد في النظام الرأسمالي.

أكد هذا النقد نتائج بعض الدراسات التي ألقت بظلال من الشك حول مفهوم التعددية السياسية. من ذلك إسهام س. رايت ميلز الذي أشار إلى أن التعددية الوظيفية أو البنائية في صفوات المجتمع تخفي وراءها وحدة في المصالح، وتحدث عن صفوة القوة في الولايات المتحدة التي تتكون من الصفوة العسكرية، والصفوة الصناعية، والصفوة السياسية، وأن هذا التنوع تستتر خلفه وحدة في المصالح والأهداف(٧).

كما أصبح مفهوم حرية الاختيار أيضاً محل شك فتحدث هربرت ماركوز عن عملية تضييق العالم السياسي للإنسان بما يتضمنه من تقييد لحدود الاختيار والحوار، وذلك من خلال أدوات الإعلام الحديثة ودورها في التأثير على أذواق واختيارات الناس، ومن طبيعة القضايا المطروحة للحوار السياسي في معظم الدول الغربية، والتي لا تتعرض لأسس النظام الاجتماعي، وإنما تنصرف إلى السياسات والتفصيلات الجزئية، وانخفاض درجة المشاركة السياسية في المجتمع، وهو ماشجع عليه بعض مفكري الديمقراطية الليبرالية الذين أعادوا تفسير الديمقراطية الليبرالية تفسيرا نخبوياً، بحيث تصبح العملية السياسية في جوهرها هي طبيعة العلاقات بين النخب في المجتمع، وهو ماسمي بالديمقراطية النخبوية.

هذه الانتقادات كانت محل نقاش كبير داخل أوساط الفكر الديمقراطي الليبرالي، وبرزت اجتهادات ليبرالية جديدة، مثل كتابات جون شابمان عن الالتزام السياسي والقانوني، ومؤلف جون راولز الضخم عن العدالة الذي يطرح فيه مفهوماً للعدالة التوزيعية في إطار الليبرالية، وإسهامات برلين عن الحرية والتمييز بين مفهوميها السلبي والإيجابي(٨).

ثانياً: استقبال الأفكار الليبرالية في الوطن العربي

شهدت البلاد العربية خلال القرن التاسع عشر، خصوصا في نصفه الثاني، حركة إحياء ثقافي وفكري ارتبطت بعدد من التغيرات السياسية والاجتماعية منها: الهزائم العسكرية التي

تعرضت لها الدولة العثمانية على يد جيوش أوروبا الحديثة، وشعور الفئة المثقفة بأن هناك عالماً جديداً ولد في أوروبا الغربية زود جيوشها بمصادر للقوة العسكرية والتكنولوجية لم تكن معروفة في الدولة العثمانية وقتذاك.

ولعل من أبرز النماذج الدالة على ذلك، التأثيرات التي خلفتها الحملة الفرنسية على مصر على الفكر العربي عموماً[٩]. ومنها: صعود الحركات الدستورية، بأشكالها المختلفة، التي رفعت شعار الدستور والدعوة إلى تقييد سلطة الحاكم، وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ومنها انتشار التعليم المدني الحديث الذي أدى إلى توسيع حجم شريحة المتعلمين، وكذا إلى تدريس مواد علمية حديثة لم تكن تدرس من قبل، ومنها حركة الترجمة، وخصوصا من اللغة الفرنسية، والتي نقلت إلى الفكر العربي موضوعات وأفكاراً جديدة. وشملت هذه المترجمات دائرة واسعة من الموضوعات من بينها التاريخ والفلسفة والمنطق والتراجم والجغرافيا والسياسة[١٠].

وأصبحت مصر، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، مركزاً لحركة هائلة لترجمة الفكر الأوروبي إلى اللغة العربية ساهم فيها بشكل أساسي مجموعة من المثقفين «الشوام» الذين لجأوا إلى مصر هرباً من العسف العثماني. ففي ميدان الأدب، لاقت أعمال لافونتين، وموليير، وراسين شعبية ورواجا واسعين، وكان من رواد حركة الترجمة محمد عثمان الذي ترجم عن راسين «ايستير»، و«أفيدجين» و«الاسكندر»، وأديب اسحق الذي عرب «أندرو ماك، وشارلمان، وجورجي زيدان الذي كتب إحدى وعشرين رواية تاريخية استمد مادتها من التاريخ الإسلامي.[١١]

وفي ميدان الفلسفة والاجتماع كان أحمد فتحي زغلول - شقيق سعد باشا زغلول - من أنشط المترجمين، واهتم أساساً بالقضايا السياسية والاجتماعية، وترجم مجموعة من الأعمال التي شملت «مبادىء التشريع» لجيرمي بنتام، و«سر تقدم الإنجليز السكسونيين» للمؤلف الفرنسي إدموند دي مولاس، و«روح الاجتماع» لجوستاف لوبون.

وارتبط بحركة الترجمة تطور الصحافة السياسية والاجتماعية التي طرحت قضايا التطور الاجتماعي والسياسي، وتضمنت جرائد ومجلات مثل: «المؤيد» (الشيخ علي يوسف)، و«الجريدة» (أحمد لطفي السيد)، و«أبو نضارة» (يعقوب صنوع)، و«التنكيت والتبكيت» (عبدالله النديم)، و«القاهرة» (التي اصدرها اديب اسحق في باريس) مناقشات لكثير من هذه القضايا.

صاحب ذلك ظهور مجموعة من الأحزاب السياسية التي دعت إلى الحكم الدستوري، وإقامة حياة نيابية تقوم على انتخابات حرة، وضرورة الفصل بين السلطات، ومساواة المواطنين أمام القانون مثل الحزب الوطني الأول (١٨٧٩)، الذي ارتبط بثورة عرابي، وحزب الأمة، وحزب الوفد في مصر في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وفي تونس، تأسس الحزب

الدستوري في عام ١٩٢٠، وأعيد تنظيمه في عام ١٩٣٤ تحت اسم الحزب الدستوري الجديد. وفي المغرب نشأ حزب الاستقلال، وفي الجزائر ظهر حزب الشعب الجزائري. وفي العراق تألفت في الأربعينيات خمسة أحزاب سياسية هي: حزب الاستقلال، وحزب الأحرار، والحزب الوطني الديمقراطي، وحزب الاتحاد الوطني، وحزب الشعب، كما نشأ في سوريا حزب الاستقلال العربي، وحزب التقدم، وحزب الاتحاد السوري، والحزب الديمقراطي، والحزب الوطني السوري، والكتلة الوطنية، والحزب الوطني، وعصبة العمل القومي العربي.

وقد تنوعت أفكار وبرامج هذه الأحزاب، فبينما احتلت قضية المطالبة بالاستقلال أولوية متقدمة، تضمنت برامجها عديداً من الأفكار السياسية التي ارتبطت بالديمقراطية الليبرالية كالدستور، والانتخابات العامة، والمساواة أمام القانون[١٢]. وفي أغلب الدول العربية، فإن الحصول على الاستقلال ارتبط بإقامة نظم حكم على النموذج الديمقراطي الليبرالي، وهو ما أسماه د. غسان سلامة باللحظة الليبرالية في الوطن العربي[١٣].

وإذا أردنا أن نتوقف أمام عدد من المحطات الرئيسية في تطور الأفكار الليبرالية (والتي أطلق عليها مسميات مذهب الحريين، مذهب الأحرار، والتحررية، والمذهب الحر)، فلابد من البدء بالطهطاوي. إذ يعتبر الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) من العلامات البارزة في تطور الفكر المصري والعربي، فبعد قضائه خمسة أعوام في فرنسا اطلع فيها هذا الشيخ الأزهري العظيم على الفلسفة الإغريقية، ومناهج البحث والرياضيات، وتاريخ الحضارات، وقرأ كتابات لفولتير، وراسين، ورسو، ومونتسكيو، بدأ في نقل حصيلة هذه المعرفة إلى اللغة العربية عبر التأليف والتعريب[١٤].

وفي كتابيه «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» الذي صدر عام ١٨٣٤، و«مناهج الألباب في مناهج الآداب العصرية» الذي صدر عام ١٨٦٩، قدم الشيخ عرضا لأهم مفاهيم الفكر الليبرالي، وقام بترجمة الدستور الفرنسي لعام ١٨١٤ الذي صدر في عهد لويس الثامن عشر متتبعاً التعديلات التي أدخلت عليه نحو مزيد من الليبرالية السياسية، وعكست كتابات الشيخ انبهاره بالفكرة الليبرالية، وبقيم الحرية والمساواة، وتقديره لقيمة الفرد والملكية. ولم يكن رفاعة الطهطاوي مجرد مترجم، ولكنه حلل وناقش نصوص الدستور، فنجده يقارن بين بعض الوقائع والنصوص بأحداث مماثلة في عهد الرسول (صلعم) وفترة الخلافة الرشيدة بحيث يعطي الانطباع بأنه يمكن التوفيق بين أفكار الليبرالية السياسية، ومبادىء الدين الإسلامي.

اما المحطة الأخرى البارزة خلال القرن التاسع عشر، في مجال استقبال الأفكار الليبرالية، فهي خير الدين التونسي (١٨١٠ - ١٨٩٩) الذي زاوج بين الفكر والممارسة، وتقلد أعلى مناصب

الحكم (رئيس الوزراء) في بلده. ومثل الطهطاوي، عاش خير الدين في فرنسا لمدة أربع سنوات، وأصدر كتابه الشهير «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (١٨٦٧)، ودعا خير الدين إلى الاستفادة من الأفكار والمؤسسات الأوروبية الحديثة، وأكد أنه يمكن تحقيق ذلك في انسجام مع مبادىء الشريعة الإسلامية وروحها.

وجاء جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) ليعطي زخماً لأفكار الدستورية ومكافحة الاستبداد والحد من سلطة الحاكم، ثم عبدالرحمن الكواكبي الذي مثل كتابه «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، الذي صدر في ١٩٠١، أعنف نقد للنظم الاستبدادية ولشرورها في إفساد الدين، وانحطاط التربية، وإفساد الأخلاق، وفساد الإدارة، وقتل الميول الطبيعية عند الإنسان مثل حبه للوطن والأسرة والأهل[١٥]. ثم تلاه الإمام الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) الذي سعى لإقامة جسور بين مبادىء الدين، وما أتى به العالم الحديث من أفكار سياسية مما جعل لهذا الإمام المبدع تأثيراً باقياً على الأجيال التالية من المثقفين العرب.

ولكن يبقى أن أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) - أستاذ الجيل - هو أكثر المفكرين الذين تمثلوا الأفكار الليبرالية، فقد رأى أن منهج التقدم هو العقل. ومن منطلق العقل، أسس تفكيره على مبدأ المنفعة أو المصلحة. فالمنفعة - وفقا له - هي أساس السلوك الإنساني، وأنه لو تركنا الناس يتصرفون بشكل طبيعي فإنهم سيتطلعون الى مصالحهم طالما أنها لا تحل حراماً، ولاتحرم حلالاً من الناحية الدينية، والمصالح أو المنافع التي يقدمها المجتمع لأبنائه يجب أن تتضمن الحقوق الشخصية كحق التعبير والفكر والاقتصاد، والحق في المساواة أمام القانون، والحق في الملكية التي يصونها القانون، وكان لطفي السيد في ذلك يؤكد على الحقوق الرئيسية التي انطلق منها الفكر الليبرالي، ثم أضاف إلى ذلك حق الشعوب في حكم نفسها وفقاً لاختيارها.

وبالنسبة لأحمد لطفي السيد، فإن مفهوم المنفعة كان يتضمن الجوانب المادية والمعنوية، وكان يرى كل الأمور من زاوية الاختيار العقلي القائم على المنفعة، بما في ذلك حب الوطن، فهي ليست عاطفة رومانسية فحسب، ولكنها تتضمن المنافع التي يوفرها الوطن للفرد. لذلك، فإن المواطنين يتعاونون لتحقيق مصالحهم المشتركة، وتبادل المنافع هو الحافز الذي يدفعهم إلى العمل الجماعي وبذل الجهود من أجل الرفاهية المشتركة، وهكذا، فإن المنفعة هي الرابطة العامة التي تجمع المواطنين رغم اختلاف اتجاهاتهم وأفكارهم ودياناتهم وأجناسهم[١٦].

وتمثل الليبرالية في جانبيها السياسي والاقتصادي جوهر المشروع الفكري لأحمد السيد، فيشير الجانب السياسي إلى الدستور وتعدد الأحزاب، والحريات العامة والانتخابات الحرة، ويشير الجانب الاقتصادي إلى علاقات السوق واحترام الملكية الخاصة، وعدم تدخل الدولة في

الحياة الاقتصادية، وفي كلا الجانبين فإن الأساس هو مفهوم الحرية في كل أشكالها وصورها، وتحت عنوان الحرية الشخصية، وانطلاقاً من مفهوم الحقوق الطبيعية، رفض أحمد لطفي السيد كل أشكال الحكومة التي «تقوم على إنكار حقوق الأفراد أو تهدرها باسم بعض المبادىء كالشيوعية والاشتراكية، ذلك أن شرعية الحكومة تكون مستمدة من رضا المحكومين»(١٧). كما أدان أحمد لطفي السيد الحكومة الاستبدادية، وأنكر عليها قدرتها على تحقيق منفعة الشعب «لأنها لاتستطيع بحال من الأحوال أن تشعر بمشاعر الأمة لتقدر منافعها، ولذلك فإنها مهما كانت بعيدة عن الهوى لايكون أمرها في التصرف إلا أن تخلص من خطأ لتقع في خطأ مثله»(١٨). وكتب إن الحرية الفردية هي ضرورة لنهضة المجتمع، كما أنها حق طبيعي للإنسان، لذلك فإن الحكومات الاستبدادية تنكر على المحكومين حقوقهم الطبيعية، وربط بين التخلف والاستبداد.

ومن بين هذه الحريات، أعطى أحمد لطفي السيد وزناً خاصاً لحرية الفكر والتعبير، وفي مقال له بعنوان سيادة الأمة(١٩). خاطب أعضاء الجمعية التشريعية باعتبارهم نواباً للشعب، وطالبهم بحماية حرية الفكر والتعبير، ودعا إلى الصراحة وعدم مجاراة الآراء الشائعة بين الناس، واعتبر ذلك نوعاً من الخداع والتنصل من تحمل المسئولية، وضرب من النفاق، مؤكدا أن «كثرة الصرحاء في الأمة أمارة على عزتها»(٢٠).

واعتبر أن الحرية المعطلة عن الاستعمال هي في حكم المفقودة، وأنه لايصح تسميتها حرية إلا إذا كان ميسراً للإنسان استعمالها، فالمرء يكون حراً بمقدور ما لديه من وسائل استعمال هذه الحرية، ويكون حيا بمقدار ما جاز له من الاستمتاع بالحرية فالحرية الناقصة حياة ناقصة، وفقدان الحرية هو الموت، لأن الحرية هي معنى الحياة، وهكذا اعتبر أحمد لطفي السيد الحرية حقاً من الحقوق الطبيعية المرتبطة بالطبيعة الإنسانية، ورفض الفكرة الاستعمارية العنصرية القائلة إن بعض الناس خلق للسيادة، وبعضهم الآخر خلق للعبودية، فكل نفس إنسانية تتوق إلى الحرية، والإنسان «حر بطبعة ميال إلى الحرية، ميال إلى الترقي فيها إلى المثل الأعلى، وأنه لا تفاوت بين أفراد الإنسان إلا في تقدير هذا المثل الأعلى، وفي سهولة الوسائل الموصلة إليه، لذلك فإن الحكومة المعقولة الوحيدة المطابقة لشرف الأمة هي حكومة الدستور». ورداً على المندوب السامي البريطاني جورست الذي أشار في عام ١٩٠٩ إلى أن الأمة المصرية ليست مستعدة بعد للدستور، رفض أحمد لطفي السيد فكرة أن يتوقف صدور الدستور على شهادة الحكومة المطلقة بأن الأمة كفء له، فالأمة لاتحتاج في حريتها العامة أو في نيل الدستور إلى شهادة بالكفاءة من أحد(٢١).

وربط أستاذ الجيل الديمقراطية بالتعليم باعتباره أساساً لبناء الأمم والمجتمعات، فمع اعتزازه بالشخصية المصرية، فقد أدرك السلبيات التي علقت بها نتيجة الحكم الاستبدادي الذي أثر على

العلاقة بين الفرد والسلطة، وجعل محورها الخنوع والخضوع، وانعدام المبادرة الفردية، وشيوع النفاق، وغياب الاستقامة الخلقية، وتعبر كلماته عن هذا الوضع بقوله: «خرجت مصر من الحكم القديم ضئيلة الشخصية، متحللة الروابط القومية، فانية الإرادة في إدارة الحكام، خرجت مريضة من كل وجه، وما دواء الأمة المريضة إلا التربية والتعليم»[٢٢] لذلك فإنه لم يعتقد في وجود حل سريع لعلل مصر الاجتماعية، وتحفظ على الاتجاهات التي دغدغت عواطف الجمهور، وكان الحل في نظره يكمن في التطور التدريجي، واكتساب عادات جديدة للتفكير، وصفات جديدة للشخصية.

ووفقاً له فإن الإصلاح الحقيقي في المجتمع ينبع من إصلاح الأخلاق، وأن الهدف الأساسي لكل الأنشطة العامة ينبغي أن يكون الارتقاء بالقوى الثقافية والأخلاقية للشعب، وأن على القادة السياسيين إدراك أن طريق الاستقلال ينبع من قوة الأخلاق، وكتب باستفاضة عن نمط الأخلاق الذي يجب التحلي به من أجل التقدم، وانتقد القيم السائدة في مصر، والتي تؤدي إلى الخضوع، وعبادة السلطة، والخوف من نقد الذات، وهو الأمر الذي حول التسامح إلى رذيلة، فقد استخدم الناس مثلاً تعبير «معلهش» ليس للعفو عن الآخرين، ولكن لتبرير أخطائهم هم. وترتب على ذلك سيادة قيم عدم الاكتراث واللامبالاة، فالعفو والتسامح قد ينبعان من إدراك للنقص في الطبيعة الإنسانية، ولكنهما في المجتمع المصري «ينبعان من نوع من الجبن، فإن قدر العفو في حياتنا بلغ حجماً يكون فيه من الصعب الحكم عما إذا كان مصدره القوة أو الضعف»، وربط نقص هذه الفضائل المدنية والأخلاق الوطنية بطول فترات الحكم الاستبدادي، وغلبة الحكام الأجانب.

وكتب أحمد لطفي السيد عن القوة المعنوية النابعة من حرية الرأي، ودعا إلى نقد الذات فأشار إلى صعوبة التقدم في مضمار ممارسة الحرية إذا كنا لا نتخلص من وصمة عبادة الآراء والأفكار من غير تمحيص اعتماداً على مكانة قائلها، وإذا كنا لانقطع بأيدينا تلك السلاسل التي قيدت عقولنا، والأوهام التي أفسدت علينا الاستفادة من المبادىء الجديدة[٢٣].

والسبيل إلى تطوير الأخلاق، وتغيير القيم هو التربية والتعليم، فكتب «ولا طريق لذلك إلا التعليم والتربية، أن نوغل فيهما إلى حد يجعل الاعتقاد عاماً بأن السعي في تحقيق سلطة الأمة هو أول الواجبات الوطنية على المواطنين»[٢٤]. وفي مقال آخر كتب «والواقع أن الارتقاء لايكون إلا بالتعليم والتربية: طريق التربية والتعليم هو الموصل الوحيد.. انه لايوجد لإسعاد وطننا طريق آخر غير طريق التربية والتعليم[٢٥]. وهكذا، فقد اعتبر التعليم الدعامة الأولى للاستقلال وأنه لا تستطيع أمة أن تحقق استقلالها ما لم يتحقق لها مستوى لائق من التعليم.

لقد أراد أحمد لطفي السيد نشر الوعي بين المصريين، وإعداد الشعب إعداداً صحيحاً حتى يستطيع أن يقف في وجه الإنجليز ويحقق الاستقلال التام، ووفقاً له، فإن التحرر من السيطرة

الغربية يكون بفهم الحضارة الغربية، واستيعاب مصادر قوتها، والتعمق في أصولها، لذلك عكف على ترجمة أرسطو إلى اللغة العربية.

ومن القضايا التي اهتم بها الفكر الحر قضية المرأة، فأصدر بطرس البستاني في لبنان كتابه «تعليم النساء» في عام ١٨٤٩، وكتب أحمد فارس الشدياق كتابه «الساق على الساق» في عام ١٨٥٥. ودعا عبدالرحمن الكواكبي في «أم القرى» إلى تحرير المرأة من الجهل، وسار في نفس الاتجاه سليم البستاني، وأسعد داغر، وقاسم أمين الذي ارتبط اسمه بقضية دور المرأة حتى أنه لقب بمحرر المرأة.

لقد ركز قاسم أمين على موضوع حرية المرأة في كتابيه «تحرير المرأة»، والذي صدر عام ١٨٩٩، و«المرأة الجديدة»، والذي صدر عام ١٩٠٠، وربط أمين بين وضع المرأة والوضع الاجتماعي العام، فأرجع اضطهاد المرأة إلى شيوع الاستبداد السياسي في المجتمع، وذكر أنه في البلاد الشرقية نجد أن المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه، وقارن بالوضع في البلاد الأوروبية حيث تكون الحكومات مؤسسة على الحرية، واحترام الحقوق الشخصية مما أدى إلى ارتفاع شأن المرأة، وسيادة مناخ حرية الفكر والعمل. فكما تستبعد المرأة في العائلة، ويكون للرجل تلك السلطة المطلقة، يستبعد الشعب في علاقته بالحاكم. ولقد انتقد قاسم أمين الأوضاع السائدة، وأكد على مفاهيم الحرية، وخاصة الحرية الفردية، وحريات التعبير والاعتقاد، والحرية التي أرادها قاسم أمين للمرأة هي «استقلال الإنسان في فكره، وإرادته، وعمله»[٢٦].

واستمر الاهتمام بقضايا المرأة، فكتب جميل صدقي الزهاوي في نفس خط قاسم أمين، ففصلته السلطات العثمانية من التدريس في مدرسة الحقوق ببغداد، ولم تسمح له بالعودة إلى التدريس قبل تنصله من هذه الآراء علانية. وصدر عدد من المجلات النسائية في مصر مثل: مجلة الفتاة (١٨٩٢)، والعائلة (١٨٩٩)، والمرأة، والمرأة في الإسلام، وشجرة الدر (١٩٠١). وفي بيروت صدرت مجلة أنيسة الجليس (١٨٩٨)، وفتاة لبنان (١٩١٤). وفي دمشق صدرت العروس (١٩١١)[٢٧].

وإلى جانب ما سبق الإشارة إليه، شملت مجموعة المفكرين الذين تبنوا بعضا من الأفكار الليبرالية دائرة واسعة من الأسماء التي أثرت في تطور الفكر العربي مثل: نصيف اليازجي، وإبراهيم اليازجي، وسليم البستاني، وفرنسيس فتحي مراشي، ورفيق العظم، والأمير شكيب أرسلان، وولي الدين يكن، ومعروف الرصافي، ومحمد كرد علي، وعلي عبدالرازق، وطه حسين، ومحمد حسين هيكل، وإسماعيل مظهر، وخالد محمد خالد.

وإذا كان الفكر الليبرالي قد تعرض لنقد مؤداه تأكيده على المصالح الأنانية للأفراد وعدم الاهتمام بقضايا الضعفاء والفقراء، فقد ظهرت أفكار ليبرالية تستجيب لذلك، وانعكس ذلك على الفكر العربي متمثلا في إعادة طرح المفاهيم الليبرالية بما يستجيب لتلك الانتقادات، ومن أهم نماذج ذلك في البلاد العربية: جمعية النداء الجديد التي تأسست في مصر في مطلع التسعينيات، ومن أهم رموزها الفكرية د. سعيد النجار، ود. حازم الببلاوي، والتي قامت، حتى نهاية ١٩٩٧، بإصدار مايزيد على ٤٠ كتيبا تحت عنوان «رسائل النداء الجديد».

وفي العدد الثالث من هذه الرسائل بعنوان «عن الديمقراطية والليبرالية: قضايا ومشاكل»، أكد الدكتور الببلاوي أنه ليس صحيحا أن الفكر الليبرالي، وهو فردي النزعة، يهمل مصالح المجتمع ليصبح نهباً للمصالح الأنانية للأفراد، حيث يتسيد القوي ويذبل الضعيف، ويسيطر الغني ويسحق الفقير، مشيرا إلى أن الفكر الليبرالي، وهو يحمي حقوق الأفراد الأساسية، يهتم، وبنفس الدرجة، بحماية الصالح الاجتماعي وتوفير مظلة واقية للضعيف والفقير، وأنه إذا كان هناك تمايز بين الأفراد من ناحية، والمجتمع من ناحية أخرى، بما يسمح بالمقابلة بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، فإن هناك أيضا تداخلا واندماجاً بينهما. فلا وجود للأفراد من دون مجتمع، ولامعنى لمجتمع دون أفراد أحرار وقادرين، فقوة المجتمع تنبع من قوة أفراده. وهنا يبرز، وفقا للدكتور الببلاوي، دور الدولة التي هي الأداة الأساسية لتحقيق التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع، والتي هي أداة المجتمع والأفراد معاً لضبط إيقاع العلاقات في المجتمع.

يترتب على ذلك أن الفكر الليبرالي الجديد لاينكر دور الدولة، فهي حقيقة قانونية وسياسية، يتمثل دورها في إعطاء كل من المجتمع والأفراد وجودهما القانوني، وتنظيم العلاقات بينهما، ولكن مع تضخم وظائف الدولة وأدوار مؤسساتها، في العصر الحديث، فقد أصبح من الخطر تجاهل نمو مصالح خاصة لأجهزة الدولة، والتي قد تتعارض أحياناً مع مصالح الجماعة أو مع حقوق الأفراد وحرياتهم، ولم يعد مستبعداً أن تستخدم الدولة سلطتها لتحقيق مصالح خاصة بأجهزتها، وان تستخدم فيها السلطتين التشريعية والتنفيذية لغير اعتبارات التوازن بين صالح المجتمع وحقوق الأفراد. وأخطر ما يمكن أن تتعرض له مصالح المجتمع وحقوق الأفراد معاً هو سيادة الاعتقاد بأن كل ما يصدر عن أجهزة الدولة هو تعبير عن المصلحة العامة.

وفي مجال تحديد دوافع سلوك الأفراد والجماعات، يذكر المؤلف أنها تستند إلى مجموعة من الاعتبارات المتصلة بالسياسة والاقتصاد والأخلاق، ويتمثل ذلك باعتبارات السلطة من ناحية، وباعتبارات المنفعة والمصلحة من ناحية ثانية، وباعتبارات القيم ووازع الضمير الفردي والجماعي من ناحية ثالثة. ويقرر أنه «لايمكن أن تستقيم جماعة ويزدهر أفرادها ما لم يتوافر الانسجام

والتوازن بين اعتبارات السياسة والسلطة من ناحية، والاقتصاد أو المصلحة من ناحية ثانية، والأخلاق أو القيم من ناحية ثالثة»، دون أن تطغى إحداها على الباقيات، فغلبة السياسة قد تؤدي إلى إفساد الاقتصاد والأخلاق، وغلبة الاقتصاد والمصالح الخاصة تقود إلى نوع من التوحش الأناني وفرض سلطة الغني على الفقير، كما قد تنعكس سلبياً على الأداء الاقتصادي نفسه، ويصبح مظهراً من مظاهر التسلط والقهر الذي يجاوز أي قهر سياسي. وغياب الدواعي الأخلاقية وسيطرة المصالح الاقتصادية الخاصة تؤدي إلى اختلال في أمور السياسة والأخلاق معاً.

وهكذا، فإن الفكر الليبرالي الجديد، وفقاً للمؤلف، ينطلق من ضرورة التوفيق بين وجود سلطة سياسية ونوع من الردع المنظم من ناحية، والاعتراف بمشروعية المصالح الذاتية وتوفير الشروط الموضوعية لتحقيقها من ناحية ثانية، وذلك في إطار توافر قيم أخلاقية تحدد حدود المقبول وغير المقبول اجتماعيا، وبذلك تعمل السياسة والاقتصاد والأخلاق معاً، بحيث يمثل كل عنصر منها قيداً أو رقابة على العنصرين الآخرين، ويتطلب هذا التوازن المطلوب بين السياسة والاقتصاد والأخلاق توازناً في الأدوار بين الفرد والدولة والمجتمع، فالسوق لايزدهر دون وجود قطاع خاص قوي ونشط يقوده أفراد أكثر إحساساً بمصالحهم الخاصة والمباشرة. والدولة تباشر السلطة العامة، وتضع القواعد المنظمة للسوق وتعاملاته، وتتأكد من احترام كل الأطراف لهذه القواعد، والمجتمع المدني، بكل مؤسساته ومظاهره، يقوم بدور حماية القيم وصيانة الأخلاق، «وهنا يتحقق نوع من التوازن يتمثل في دولة قوية، ونظام للسوق الكفء، ومؤسسات سليمة للنشاط الاجتماعي».

والنظم الليبرالية هي التي تسعى إلى تحقيق هذا التوازن بين حقوق الأفراد ومصالح المجتمع وسلطات الدولة من ناحية، وهي التي تعترف بمجال مقبول لكل من الاقتصاد والأخلاق والسياسة من ناحية أخرى(٢٨).

ثالثاً: إشكاليات الفكر الليبرالي الديمقراطي في الوطن العربي

لقد مر الفكر الليبرالي الديمقراطي بدورة كاملة في سياق تطور البلاد العربية في القرن العشرين.

ففي بداية القرن بدا هذا الفكر وكأنه أهم التيارات السياسية في البلاد العربية من الناحية الفكرية، وارتبط الكفاح من أجل الاستقلال بمفاهيم الدستورية وسيادة القانون وتقييد سلطة الحاكم، وبالفعل، فإن لحظة الاستقلال في أغلب الدول العربية ارتبطت بإقامة نظم حكم ودساتير أخذت بمظاهر الديمقراطية الليبرالية، مثل الأخذ بتعدد الأحزاب، وإقامة مؤسسات تمثيلية نيابية،

واستمرت هذه النظم لمدة حقب طويلة في مصر (١٩٢٣ - ١٩٥٢) والعراق (١٩٣٠ - ١٩٥٨)، ولفترات قصيرة في دول أخرى مثل: سورية، والسودان، وليبيا، وتونس، والصومال، وموريتانيا، والأردن. وفي كل هذه البلاد، تم وضع نهاية لهذه النظم من خلال تدخل الجيوش أو الحاكم، لتحل محلها نظم مختلفة تقوم على الحزب الواحد أو غياب الأحزاب بالمرة. وانتهجت هذه النظم مجموعة سياسات تعبوية وشعبوية، وقامت بإنجازات كبيرة في مجالات التصنيع ونشر التعليم وتحقيق العدالة الاجتماعية، ولكنها واجهت بدورها عدداً من المشاكل التي ارتبطت بتركيز السلطة في يد شخص واحد، ونمو أشكال مختلفة من البيروقراطية التسلطية، واتساع دور الأجهزة الأمنية ووظائفها، وسيادة أسلوب التلقين الايديولوجي في أجهزة إعلامها. وإزاء ازدياد الشعور بهذه المشكلات، خصوصا في أعقاب حرب ١٩٦٧، ارتفعت أصوات تطالب باحترام قيم الدستورية والنيابية والحقوق السياسية الفردية.

ومع انهيار الاتحاد السوفيتي والتحول السريع فيما كان يسمى سلفاً بدول الكتلة الاشتراكية، بدت الديمقراطية الليبرلية وكأنها ايديولوجية المستقبل، وأن تبنيها هو شرط للمشاركة في العالم الجديد الذي تتبلور ملامحه تكنولوجيا واقتصاديا وسياسياً، وتبنت أغلب الدول العربية سياسات تشجيع اقتصاد السوق، وإعطاء دور أكبر للقطاع الخاص والخصخصة، كما سمح عدد منها بمساحة محسوسة من حرية الصحافة، وإقامة مؤسسات المجتمع المدني، وبشكل من أشكال التعددية الحزبية المقيدة.

فكيف نفهم هذه الدورة التاريخية التي استغرقت قرابة قرن من الزمان؟ ولماذا دخلت الخبرة الديمقراطية الليبرالية الأولى في طريق مسدود؟ وما هو مستقبل الخبرة التي بدأها عدد من بلادنا العربية؟ وهل تغيرت الظروف والملابسات التي أدت إلى سقوط الخبرة الأولى؟. ليس من السهل الإجابة على هذه الأسئلة، وأي محاولة للإجابة، ينبغي ألا تزعم امتلاكها للحقيقة، ومن الطبيعي والمطلوب، أن تتنوع الإجابات وتختلف.

ولعل أول مسألة منهاجية تتصل بتقييم الفكر الديمقراطي الليبرالي العربي تتمثل في تحديد مجموعة المفكرين الذين ينبغي إخضاع اسهاماتهم الفكرية لهذا التقييم، فكما ذكرنا من قبل أن تعبير الليبرالية يشير إلى دائرة متسعة من الروافد والمنابع الفكرية من ناحية، وإلى عدد كبير من الاهتمامات والموضوعات من ناحية أخرى، وباستثناء مفكر مثل أحمد لطفي السيد، الذي تمثل الليبرالية في أغلب جوانبها، فإن معظم المفكرين العرب الذين تتم دراستهم تحت اسم «الفكر الليبرالي»، أو «الفكر الحر» ركزوا على أحد القضايا التي تهتم بها الليبرالية دون غيرها. ومن ثم، أدرجوا ضمن أنصار الفكر الليبرالي، أو ضمن المدافعين عنه أو المروجين له، في نفس الوقت

الذي تبنوا فيه، في موضوعات أخرى، مواقف لاتندرج بالضرورة في إطار الفكر هذا، فما يسمى بالفكر الليبرالي العربي يشير إلى مجموعة كبيرة من المفكرين الذي دافعوا عن قضايا مثل: الدستورية والديمقراطية البرلمانية، وحرية إنشاء الأحزاب والنقابات، وتحرير المرأة، والمساواة أمام القانون بغض النظر عن الجنس أو الدين، ومفهوم الوطن والمواطنة، والحريات السياسية والاقتصادية، والانفتاح على الأفكار الحديثة في الغرب والاستفادة منها، وضرورة تكريس قيم العلم والعقل من خلال التربية والتعليم.

يرتبط بذلك مسألة منهجية أخرى تتعلق بشكل التعبير عن الفكر الليبرالي، فقليلة هي الكتب التي عرض فيها أنصار هذا الفكر لمفهوم الليبرالية، وأسسها النظرية، ولكيفية فهمهم لها، وخصوصا في فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث اتخذ الشكل الأساسي للتعبير عن هذه الأفكار الكتابة في المجلات والصحافة السيارة، مما وضع قيوداً على قدرة المؤلف في عرض الافتراضات الفلسفية والنظرية التي ينطلق منها، ويجعل من الصعب على الباحث أو المحلل تحديد مدى فهم المؤلف للأسس الفلسفية والنظرية للمواقف التي يتخذها ذاك المؤلف، أضف إلى ذلك، أن الكتابة الصحفية ارتبطت في كثير من الأحيان بمواقف سياسية متغيرة.

وأخذاً لهاتين المسألتين بعين الاعتبار، فإنه يمكن الإشارة إلى عدد من المشاكل التي ارتبطت بنشأة الفكر الليبرالي وتطوره في البلاد العربية:

أولها: غياب نسق الثقافة السياسية ونمط المعتقدات المناسب أو المحبذ، ذلك أن مؤسسات الديمقراطية الليبرالية ليست مجرد هياكل أو تنظيمات يمكن نقلها بطريقة آلية من إطار ثقافي إلى إطار آخر، وخلف هذه المؤسسات يكمن أحد المحاور الأساسية للتاريخ الأوروبي الحديث، وهو الكفاح من أجل حقوق المواطن الدستورية، فهذه المؤسسات تفترض عدداً من القيم، مثل الاعتقاد بدور العقل الإنساني بخصوص تنظيم المجتمع، وتحديد شكل العلاقات السياسية والاجتماعية، وأن الإنسان قادر بعقله على التمييز بين الصواب والخطأ، ومثل احترام الحقوق والحريات الفردية، وأن هناك مساحة من خصوصية الإنسان التي لايجوز للجماعة أن تقتحمها أو أن تقيدها في الظروف العادية، ومثل قيمة المشاركة والروح المدنية وحق المواطنين في تنظيم أنفسهم في شكل جمعيات ومنظمات للتعبير عن مصالحهم والدفاع عنها، ومثل مفهوم المواطنة الذي يتجاوز اعتبارات الاختلاف القبلي والعشائري والديني. أضف إلى ذلك، القيم المرتبطة باحترام رأي الأغلبية والتمثيل النيابي وحرية التعبير.

ويبدو أن هذه المفاهيم لم تتفق مع عدد من القيم السائدة في البلاد العربية، والتي أثارت - ومازالت تثير - تساؤلات أساسية حول مدى اتفاق بعض هذه المفاهيم مع قيم المجتمع وثقافته التقليدية، ومن ثم فقد نشأ تناقض، بشكل مكشوف أحيانا ومستتر أحيانا أخرى، بين المفهوم التقليدي حول طبيعة السلطة وعلاقتها بالدين، والمفهوم الحديث لطبيعة السلطة الذي يستند إلى العقل واعتبارات المنفعة العامة. وفي أغلب البلاد العربية ثار جدل ونقاش حول طبيعة السلطة ومصدرها، وحدود الانتماء السياسي وأساسه، ومصدر الشرعية السياسية، وأساس التشريع في المجتمع. ولم تكن هذه المناقشات ذات طبيعة فكرية فحسب، بل مست الفئات والمؤسسات الاجتماعية القائمة ومصالحها.

لقد ظهر التعارض بين القيم والمفاهيم المرتبطة بالمؤسسات الديمقراطية الحديثة من ناحية، والإطار الفكري السائد في المجتمعات العربية من ناحية أخرى. من ذلك، المشكلة المتعلقة بطبيعة الانتماء السياسي وقضية الهوية (من أنا؟ ومن نحن؟)، وهل يكون الانتماء للأمة بمفهومها الإسلامي أم لوحدة وطنية أو قومية تتمثل في الشعب أو الأمة بمعناهما الحديث؟ واتخذ عدد من كبار المفكرين الإسلاميين موقفاً متحفظاً وحذراً تجاه الموضوع. فذكر الشيخ رشيد رضا، على سبيل المثال، أنه من الخطورة بمكان إحلال مشاعر التضامن الإسلامي بالمشاعر القومية التي ربط بينها والأفكار العنصرية، مؤكداً أن المسلمين ليس لهم قومية خارج دينهم[٢٩]. وأكد الشيخ حسن البنا أن ولاء المسلم يتجه أولاً، وقبل كل شيء، إلى الإسلام.

نفس الالتباس حدث بالنسبة لموضوع مصدر السيادة في الدولة، فقد طرح بعض المفكرين الإسلاميين رأياً مؤداه أن السيادة لله، واتخذوا موقفاً متحفظاً تجاه المفاهيم الدستورية الحديثة التي تنص على أن السيادة للشعب، وسعى الإمام محمد عبده للتوفيق بين الرأيين، وذلك بالتمييز بين «سيادة أصلية»، و«سيادة ثانوية»، مقترحا أن السيادة الأصلية تؤول إلى الله، والسيادة الثانوية تؤول إلى الشعب من خلال مؤسساته التمثيلية، وأن هذه السيادة الثانوية تدور في إطار السيادة الأصلية، بحيث لايمكن أن تخالف ما قررته الشريعة أو ما نهت عنه.

وإذا كان ذلك صحيحاً بالنسبة للفئة المثقفة، فإنه كان أكثر صحة بالنسبة لعموم الناس، حيث كان التعليم محدوداً، وكان نطاق انتشار الجرائد، التي حملت الأفكار الديمقراطية الليبرالية الحديثة، ضيقاً، خاصة مع استمرار الهياكل الاجتماعية التي ارتبطت بأنماط القيم السائدة، والتي أدت إما إلى غياب المفهوم الصحيح للديمقراطية لدى أغلبية المواطنين، أو إلى وجود أفكار مغلوطة عنها، من ذلك مايرويه أحمد لطفي السيد، عندما قام بترشيح نفسه في الانتخابات تحت شعار «المرشح الديمقراطي»، وأشاع خصومه أن الديمقراطية تعني الإباحية وأدى ذلك إلى هزيمته، أو

القصة التي يشير إليها مجيد خدوري، في كتابه بعنوان «الاتجاهات السياسية في العالم العربي»، والخاصة بأحد شيوخ قبائل شمر، أثناء حواره مع السيد عبدالرحمن الكيلاني نقيب بغداد ورئيس وزراء العراق في ١٩٢١، الذي أعلن تأييده للديمقراطية تقربا من النقيب الذي وصف نفسه بأنه «شيخ الديمقراطية»، ولكن سرعان ماتراجع عن هذا الموقف عندما شرح له النقيب أن الديمقراطية تعني المساواة، وأنه لا كبير ولا صغير، فأعلن الشيخ «أشهد الله بأنني لست ديمقراطيا».

وثانيها: تداعيات الحياة السياسية في أغلب البلاد العربية بما تركته من آثار سلبية على الأحزاب التي ارتبطت بالليبرالية. من ذلك، ما تعلق منها بالانقسامات التي شهدتها هذه الأحزاب. وعلى سبيل المثال، فقد شهد حزب الوفد في مصر انشقاقين، وخرج عنه الحزب السعدي، ثم حزب الكتلة الوفدية. وفي المغرب، واجه حزب الاستقلال انشقاقين ترتب عليه نشأة الاتحاد الوطني للقوى الشعبية، الذي شهد انشقاقاً بدوره ترتب عليه ظهور الاتحاد الوطني الاشتراكي للقوى الشعبية، من هذه التطورات أيضا، مشاركة بعض هذه الأحزاب التي رفعت شعارات حرية الفكر في ائتلافات وممارسات حزبية مناهضة لتلك الشعارات. ولعله من المفارقات بالغة الدلالة أن حزب الأحرار الدستوريين الذي دافعت جريدته عن موقف الشيخ علي عبدالرزاق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» كان مشاركاً في وزارة محمد محمود باشا وكيل الحزب، والتي سميت، في التاريخ المصري، بوزارة اليد القوية، والتي قامت بتأجيل عقد البرلمان ثم حله في يوليو ١٩٢٨.

أضف إلى ذلك، ظهور مجموعة واسعة من الأحزاب السياسية التي ناصبت الفكر الليبرالي العداء، من منطلقات دينية وقومية وماركسية، وشمل ذلك حزب مصر الفتاة في مصر، وحركة الاخوان المسلمين في مصر والسودان ودول المشرق العربي، وحزب التحرير الإسلامي في فلسطين والأردن، وحزب الكتائب في لبنان، والحزب القومي السوري في عدد من دول المشرق العربي، وبعض فصائل حزب البعث وحركة القوميين العرب، علاوة على الأحزاب الشيوعية.

وأعملت كل هذه القوى معاول الهدم في الديمقراطية الليبرالية، سواء على مستوى الفكر أو على مستوى الممارسة، فاتهمتها على مستوى الفكر بعدم التعبير عن مصالح الفئات الاجتماعية الصاعدة في المجتمع، كما اتهمتها، على مستوى الممارسة، بعدم قدرتها على استكمال مهام الاستقلال الوطني، أو تحقيق الرفاهية الاجتماعية لأغلبية المواطنين.

وثالثها: يتعلق بالسياق الاجتماعي والاقتصادي للخبرة الليبرالية في أغلب الدول العربية. فقد ارتبطت أفكار الديمقراطية الليبرالية بطبقة كبار ملاك الأرض من ناحية، وببعض عناصر الطبقة البرجوازية التي كان من مصلحتها تبلور السوق، ولكن هذه العناصر البرجوازية لم تكن

من التبلور أو القوة بما يسمح لها بتطوير البنى التحتية كما حدث بالنسبة لتطور الرأسمالية في أوروبا الغربية. ومن ثم، فإنها لم تستطع القيام بالدور السياسي والثقافي الذي قامت به البرجوازية الأوروبية.

لقد سقطت نظم الديمقراطية الليبرالية في أيدي طبقة كبار الملاك الزراعيين، التي حصدت ثمار الاستقلال، وشكلت اساس النخب الحاكمة التي قادت الحياة السياسية العربية حتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ولم تمتلك تلك النخب من سعة الأفق ما يدفعها إلى اشراك شرائح اجتماعية أوسع في السلطة، ودعم من ذلك مجموعة من التحولات الاجتماعية والسياسية، منها حركة الهجرة الواسعة من الريف إلى المدينة، في مرحلة مابين الحربين، وبروز طبقة وسطى جديدة شملت خريجي الجامعات والمهنيين، وسعت إلى الحصول على قدر أكبر من المشاركة السياسية والعوائد الاقتصادية، وبدأت تبلور الطبقة العمالية كجماعة تمتلك قدرة تنظيمية عالية، وتشعر بالاغتراب السياسي. إزاء هذه التطورات، عجزت الطبقة الحاكمة عن فهم ما يحدث، وإدراك آثاره على هيكل التوازن الاجتماعي، وقد أدى كل ماتقدم إلى فقد الثقة بتلك النظم، وظهور مناخ ثقافي وسياسي محبذ للأفكار الشعبوية والمعادية للديمقراطية الليبرالية.

لقد ظهرت الأفكار الديمقراطية الليبرالية في مجتمعات اتسمت بعدة سمات مثل: تبلور النظام الرأسمالي، وحدوث تغير ثقافي يؤكد على قيم التسامح السياسي، والفصل بين السلطات النيابية، كما أن هذه الدول كانت قد حققت وحدتها الوطنية، واستقلالها السياسي قبل تأسيس تلك النظم، وفي بلادنا العربية لم يحدث ذلك قط، فمؤسسات الديمقراطية الليبرالية تم إدخالها في ظرف لم يكن قد تحقق فيه الاستقلال الكامل، وحملت النظم الحاكمة القائمة «شبهة» التعاون مع المحتل، ثم ان إدخال هذه المؤسسات لم يرتبط بتغيير في الثقافة السياسية السائدة في المجتمع لا على مستوى الجماهير، ولا على مستوى النخبة ذاتها. وترتب على ذلك، أن قواعد العملية الديمقراطية الليبرالية لم يتم احترامها لامن جانب الأحزاب السياسية، ولا من جانب القوى الخارجية، ولا من جانب القصر، وفي هذه الظروف جاءت هزيمة الجيوش العربية في عام ١٩٤٨ لتضع مسماراً إضافيا في نعش هذه النظم.

في بداية السبعينيات، وصف د. مجيد خدوري أزمة الخبرة الديمقراطية الأولى بتعبير «الديمقراطية في مجتمع غير مهيأ لها». وفي منتصف التسعينيات، كتب د. غسان سلامة عن الخبرة الديمقراطية الليبرالية الراهنة بتعبير «ديمقراطية من دون ديمقراطيين». ولا أحد يستطيع أن يتنبأ على وجه اليقين بمآل الممارسة الراهنة. وهل سوف تلقى مصير سابقتها؟.

ففي كفة المستجدات والإيجابيات يمكن أن نلحظ اتساع التعليم، ووجود مؤسسات وهيئات لمجتمع مدني نشط، وسيادة مناخ من حرية التعبير، على الأقل في القضايا السياسية، وهناك لحظة دولية «محبذة» للفكر الديمقراطي الليبرالي، وهناك سياسات للتحرير الاقتصادي، ولتشجيع علاقات السوق الرأسمالية، ثم هناك أخيراً الذكريات القريبة لممارسات النظم المعادية لليبرالية، ولكن كفة عناصر الاستمرار تبدو زاخرة أيضا، فهناك صعود لتيارات سياسية تحمل تفسيرات متزمتة للدين، وهناك تقلص وتراجع لوزن الطبقة الوسطى ولدورها، واتساع دائرة العاطلين والمهمشين اجتماعيا، وهناك ضعف المشاركة السياسية ومحدوديتها، وهناك تناحر الأحزاب وخلافاتها، مما يجعل العملية الديمقراطية تبدو أحيانا وكأنها حكراً على شريحة ضئيلة من المواطنين، وهناك التأثير الفكري الذي تركته الأفكار المعادية الليبرالية.

وهناك العديد من الانتقادات التي وجهت – ومازالت توجه – إلى الديمقراطية الليبرالية سواء باعتبارها تياراً فكرياً أو مجموعة من المؤسسات، وإذا كان الجدل الفكري والحوار بين أنصار التيارات المختلفة لايمكن حسمه، فالأمر الأرجح، على مستوى المؤسسات، أن البشرية لم تفرز في العصر الحديث نظاما سياسيا يحترم الحقوق الأساسية للإنسان وحرياته أفضل من تلك النظم التي ارتبطت باسم الديمقراطية الليبرالية.

الهوامش

(١) د. إكرام بدر الدين، الديمقراطية الليبرالية ونماذجها التطبيقية (بيروت: دار الجوهرة، ١٩٨٦) ص٤٢ – ٤٣.
(٢) Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, Oxford: Oxford University Press, 1962.
(٣) من أهم الكتب في تاريخ الليبرالية انظر:
Harold Laski, The Rise of European liberalism: An Essay in Interpretation, London: Unwin Books, 1962, lst edition, 1936, and C.P Macpherson, The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke, New York: Oxford University Press, 1962.
عن مشكلة الفكر الليبرالي في بداية القرن العشرين انظر:
Charles Forcey, The Crossroads of Liberalism, New York: Oxford University Press, 1961.
(٤) C.P. Macpherson, Democratic Theory, Oxford: Clarendon Press, 1973, P. 3-23.
(٥) يعتمد هذا الجزء على دراسة سابقة للمؤلف انظر، د. علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث» في: مؤلف جماعي: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) ص٤٠ – ٤٧.
(٦) المرجع السابق.
(٧) Charles Wright Mills, The Power Elite, New York: Oxford University Press, 1959.
(٨) في محاولات إصلاح وتطوير الليبرالية لمواجهة الظروف الجديدة، انظر:
Arnold Kaufman, The Radical Liberal, New York: Atherton Press, 1968, William E. Connolly, ed. The Bais of Pluralism, New York, 1969, and Kenneth M. Dolbeare & Patricia Dolbeare, American Ideologies, Chicago III: Markam, 1971, PP. 80-105.
(٩) حول تأثير أفكار الثورة الفرنسية انظر: رئيف خوري، الفكر العربي الحديث: أثر الثورة الفرنسية في توجهه السياسي والاجتماعي (بيروت: دار المكشوف ١٩٤٣)، وكذلك د. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث، مجلدان، (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٠).
(١٠) انظر تحليلا لهذه الكتب المترجمة في:
Ibrahim Abu - Lughod, Arab Rediscovery of Europe, Princeton: Princeton University Press, 1963, P. 46 - 57.
(١١) Nadav Safran, Egypt in Search of Political Community, Cambridge: Combridge University Press, 1961, P. 58.
(١٢) د. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٤) ص ٢٨٦–٢٨٨.
(١٣) د. غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).
(١٤) انظر: د. جمال الدين الشيال، رفاعة الطهطاوي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٨)، د. حسين فوزي النجار، رفاعة رافع الطهطاوي (القاهرة: مكتبة مصر، د.ت.).
(١٥) د. علي المحافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة ١٧٩٨ – ١٩١٤ (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥) ص ١٧١ – ١٧٥.
(١٦) الجريدة، ٢٣ ديسمبر ١٩١٣.
(١٧) الجريدة، ٢٨ سبتمبر ١٩١٣.
(١٨) الجريدة، ١ يناير ١٩١٣.
(١٩) الجريدة، ١٤ سبتمبر ١٩١٢.
(٢٠) الجريدة، ١٨ ديسمبر ١٩١٤.
(٢١) د. حسين فوزي النجار، أحمد لطفي السيد والشخصية المصرية (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٣) ص١٩٨.
(٢٢) المصدر السابق، ص ٢١٣.
(٢٣) الجريدة، ١٩ ديسمبر ١٩١٢.
(٢٤) الجريدة، ١٤ سبتمبر ١٩١٢.
(٢٥) الجريدة، ١٥ سبتمبر ١٩١٢.
(٢٦) د. علي المحافظة، مرجع سابق، ص ١٩٤.
(٢٧) المرجع السابق، ص ١٩٥ – ١٩٨.
(٢٨) د. حازم الببلاوي، عن الديمقراطية والليبرالية: قضايا ومشاكل (القاهرة، رسائل النداء الجديد، عدد رقم ٣) ص ٢١ ، ٢٨.
(٢٩) أنيس صايغ، الفكر العربي في مصر (بيروت، ١٩٥٩) ص ١٠٧.

التعقيب

د. عبد الخالق عبد الله*

يسعدني أن اكتب هذا التعقيب على بحث «أزمة الفكر الليبرالي في الوطن العربي» الذي أعده الأستاذ الفاضل الدكتور علي الدين هلال. ويبدو لي أنه من الواجب أولا الإشادة بهذا الجهد البحثي الذي يتسم بالعمق والوضوح. هذا العمق والوضوح هما أصلا ودائما من أبرز سمات كتابات ومؤلفات الدكتور علي الذي عرف عنه متابعته الدقيقة للمستجدات الفكرية والسياسية العربية والعالمية المعاصرة.

كما يبدو أنه من الواجب أيضا الإشارة إلى أهمية موضوع البحث. فالبحث يناقش بروز وتطور الفكر الليبرالي وأسسه ومنطلقاته، وما يواجهه من معوقات وتحديات على الصعيد العربي. لقد حقق الفكر الليبرالي الذي يتناوله الدكتور علي في هذه الورقة القيمة أكبر انتصاراته في الآونة الأخيرة. فبعد الانهيار المدوي للاتحاد السوفيتي، وانتهاء الحرب الباردة بين الشرق والغرب، وذوبان الشرق الاشتراكي في الغرب الرأسمالي وانحسار الأيديولوجية الشيوعية على الصعيد العالمي، بعد هذه التطورات السياسية والفكرية التأسيسية التي شهدها العالم خلال الجزء الأول من عقد التسعينيات، بزرالنموذج السياسي والفكري الليبرالي، وكأنه النموذج المنتصر والناجح، والذي لم يعد ينافسه أي نموذج فكري آخر في الوقت الحاضر. بل ان البعض قد أعلن على أثر ذلك انتهاء التاريخ ودخول البشرية في مرحلة تبني النموذج الليبرالي الذي أكد صلاحيته لكل المجتمعات البشرية.

لاشك أن الفكر الليبرالي هو الفكر الصاعد وهو الفكر الأكثر رواجاً في العالم اليوم. والعالم يعيش حاليا ما يمكن تسميته باللحظة الليبرالية. ان اللحظة الليبرالية تتجسد أكثر ما تتجسد في اهتمام المجتمع الدولي بقضايا حقوق وحريات الإنسان، وفي ميل دول العالم نحو الأخذ بمبدأ المشاركة والانتخابات وتداول السلطة، كما تتجسد اللحظة الليبرالية في تزايد عدد الدول الديمقراطية، والتراجع الملحوظ في عدد الدول الشمولية والسلطوية والفردية والتي لا تلتزم التزاما كاملاً بحقوق وحريات الإنسان. فلأول مرة في التاريخ يزيد عدد الدول الديمقراطية في العالم على

* أستاذ بجامعة الإمارات.

عدد الدول غير الديمقراطية. كما أن العالم شهد خلال عقد التسعينيات أكبر عدد من الانتخابات في التاريخ البشري على الاطلاق. كذلك يلاحظ أنه ولأول مرة في التاريخ الحديث لم تعد الانتخابات مقتصرة على الدول المتقدمة والديمقراطية التقليدية، بل ان الانتخابات أصبحت تعم كل القارات، وتتم في كل الدول بما في ذلك تلك الدول التي كانت إلى وقت قريب من أبرز قلاع الحكم الفردي والسلطوي، ومن أشد الدول انتهاكا لحقوق الإنسان.

كل هذه المؤشرات تؤكد على أن العالم يعيش اللحظة الليبرالية التي لا يمكن التكهن كم ستدوم. ان الواضح الوحيد في هذه اللحظة هو انشداد العالم غير الاعتيادي للنموذج الليبرالي الذي لم يعد يوجد له منافس فكري وسياسي مقنع. ان العالم وفي ظل اللحظة الليبرالية يفتقد إلى البديل الفكري. لم يكن العالم في أي يوم من الأيام خلال كل القرن العشرين في مثل هذا الموقف حيث لا يوجد أمام الدول والمجتمعات سوى خيار واحد هو الخيار الليبرالي المسنود بنجاحات وإنجازات تفتقدها كل البدائل والنماذج الفكرية الأخرى التي لم تعد تجد أي رواج على الصعيد العالمي.

من هنا تأتي الأهمية التاريخية لموضوع ورقة الدكتور علي الدين هلال. ومن هنا تأتى ضرورة التأمل في هذا النموذج واستيعابه وطرح التساؤلات حول منطلقاته وأسسه الفكرية وأسباب نجاحه وانتشاره عالميا، والصعوبات التي يواجهها الفكر الليبرالي على الصعيد العربي. إن التساؤلات في هذا المجال عديدة، وربما كان من أهم هذه التساؤلات ذات العلاقة بموضوع الورقة هو ما هي الأسس والمنطلقات الفلسفية للفكر الليبرالي؟ متى وأين برز هذا للفكر؟ ما هي أسباب نجاحه؟ وهل سيستمر هذا النموذج في الصعود والانتشار على الصعيد العالمي؟ وهل هو بالفعل النموذج السياسي الأصلح لكل الثقافات والمجتمعات؟ وكم ستدوم اللحظة الليبرالية في العالم؟ ثم هل يوجد خطاب ليبرالي عربي؟ بل هل هناك فهم واستيعاب موضوعي لأسباب النجاح الراهن للنموذج الليبرالي بين الكتاب والمفكرين العرب؟ كيف تعامل المفكرون العرب مع الفكر الليبرالي خلال هذا القرن؟ كيف تعاملوا معه في بدايات القرن وكيف يتعاملون معه في نهاياته؟ هل هناك تعارض بين الفكر الليبرالي والإسلام؟ كيف يتعامل التيار الإسلامي مع الفكر الليبرالي؟ هل صحيح أن الإسلام خصم لليبرالية والحريات الفردية؟ كيف يتعامل التيار القومي العربي مع الليبرالية؟ وهل هناك تعارض بين هذا الفكر والاطروحات القومية العربية؟

من محاسن ورقة الدكتور علي انها تطرح مثل هذه التساؤلات حول الفكر الليبرالي الصاعد عالميا وعلاقته بالواقع السياسي والفكر العربي المعاصر. ان ورقة الدكتور علي هي ورقة ثلاثية. فالجزء الأول منها هو عبارة عن بحث في الفكر السياسي. حيث يناقش هذا الجزء الأمور البديهية الخاصة بالمنطلقات الفلسفية للفكر الليبرالي، ويؤكد الدكتور علي أن الليبرالية تقوم أساسا على

إتاحة أكبر قدر من حرية الاختيار للأفراد في مجتمع رأسمالي يؤمن بتعددية القناعات والانتماءات، ويؤكد على مبدأ التداول السلمي والدوري للسلطة السياسية في ظل سيادة القانون. لكن الدكتور علي يأخذ على الليبرالية، في هذا الجزء من البحث، بأنها أيديولوجية غير ممنهجة(ص ٢)، وإنما هي تيار فكري متعدد المنابع والروافد. والحقيقة أن الورقة لا توضح بما فيه الكفاية ما المقصود بأن الليبرالية ليست ممنهجة؟ هل غياب المنهجية من عيوب الليبرالية؟ هل غياب المنهجية نقطة ضعف في الليبرالية؟ هل هذه هي نقطة الضعف الوحيدة في الليبرالية؟ ثم كيف تمكنت الليبرالية من الانتشار بالرغم من كونها ايديولوجية غير ممنهجة، ولا تنسجم مقدماتها بنتائجها؟ أم ان غياب المنهجة أو المنهجية من الليبرالية، وبالتالي تعدد المنابع والروافد هو ربما من محاسن هذه الأيديولوجية ومصدر من مصادر الانجذاب لها.

مهما كان الأمر بالنسبة لهذه الملاحظة الاستدراكية، فإن الورقة تنطلق إلى الجزء الثاني الذي هو بحث في التاريخ الفكري العربي. يستعرض هذا الجزء المحطات الكبرى لبروز وتطور الأفكار الليبرالية العربية، وتطرقت الورقة إلى بروز الأحزاب السياسية العربية التي حاولت أن تتبنى أطروحات ليبرالية. كما تطرقت الورقة أيضا إلى جيل الرواد الذين أعربوا عن ميولهم الليبرالية، وركزت الورقة بشكل خاص على الأفكار الليبرالية لأحمد لطفي السيد الذي يعتقد الدكتور علي بأنه شيخ الليبراليين العرب، و«أكثر المفكرين الذين تمثلوا الأفكار الليبرالية» (١٠) لذلك تحظى أفكاره الليبرالية بمساحة واسعة في هذا الجزء من الورقة(ص ١٠ ـ ١٣). لكن رغم هذه المناقشة المطولة لبدايات الفكر الليبرالي في الوطن العربي، إلا أن الدكتور علي لايعتقد بوجود فكر ليبرالي عربي. فهناك أفكار اولية وأطروحات جنينية ورموز ليبرالية عربية متفرقة بل وربما متضاربة، لكن ليس هناك فكر ليبرالي، أو تطبيق للفكر الليبرالي في الوطن العربي. ان الدكتور علي يوحي ـ مجرد ايحاء عابر دون تعمق – أن الليبرالية قد ولدت لتموت في الأرض العربية الجرداء. لقد برزت الليبرالية فجأة واختفت فجأة دون أن تلهب المشاعر. كانت الليبرالية ومضة سرعان ما انطفأت في الفضاء السياسي والفكري العربي الذي انحاز للأفكار والاطروحات الثورية والتعبوية المناوئة للتعددية والديمقراطية ومؤسسات المجتمع المدني.

لكن كيف برزت الليبرالية ولماذا اختفت؟ ما هي العوامل التي أدت إلى فشلها؟ وما هي الظروف التي، أدت إلى إخفاقها السريع؟ ما هي القوى الاجتماعية التي احتضنتها في بدايات القرن ؟ وماهي القوي التي عملت على القضاء عليها في أواسط القرن ؟، وما هي القوى الاجتماعية التي تعمل من أجل إنعاشها في نهايات القرن؟ بمعنى آخر ما هي أزمة الفكر الليبرالي العربي؟ أين هي الأزمة في هذا الفكر؟ هل هناك أزمة يعاني منها الفكر الليبرالي في الوطن العربي؟ هل هي

أزمة في الفكر أم في الواقع؟ هل هي أزمة في الخطاب أم في الممارسة؟ هل هي أزمة في العقل الليبرالي أم أزمة في الفعل الليبرالي؟ لقد كان بإمكان ورقة الدكتور علي أن تقدم إضافات نقدية في هذه التساؤلات التي مازالت تبحث عن إجابات معقولة ومقبولة للأسباب البنيوية والآنية، الداخلية والخارجية، لصعود وهبوط التيار الليبرالي العربي.

يأتي الجزء الثالث والأخير من ورقة الدكتور علي ليناقش اشكالية الفكر الليبرالي في الوطن العربي. هذا الجزء من الورقة هو بحث في الواقع الفكري والسياسي العربي. ففي بداية هذا الجزء تطرح الورقة السؤال المحوري الذي يتطلب التأمل، وهو كيف نفهم دورة الصعود والهبوط الذي مر به الفكر الليبرالي العربي؟ وما هو مستقبل التجربة الليبرالية الراهنة التي بدأت تنتعش نسبيا في عدد من الدول العربية؟ يتلخص جواب الدكتور علي على هذا السؤال الجوهري في عدة نقاط: أولا، يقترح الدكتور علي أنه ربما هناك تعارض بين الفكر الليبرالي من ناحية، وبين نمط المفاهيم والمعتقدات والقيم والقناعات السائد عربيا، والذي له علاقة بالتراث القبلي والديني من ناحية أخرى. ثانيا، يشير الدكتور علي إلى الفهم العربي القاصر لليبرالية، والذي يركز على بعد من أبعادها ويستبعد الأبعاد الأخرى. ثالثا، وجود الانقسامات والانشقاقات في الأحزاب العربية التي تبنت الأطروحات الليبرالية ودخولها في صراعات تناحرية فيما بينها أفقدتها المصداقية والشعبية والشرعية. هذا الأمر سمح بظهور مجموعة من الأحزاب القومية والدينية والماركسية المعادية عداء مبدئيا لليبرالية. ويضيف الدكتور علي إلى كل ذلك ارتباط الليبرالية بطبقة من الإقطاعية والبرجوازية العربية، والتي لم تكن تمتلك سعة الأفق لتوسيع القاعدة الاجتماعية للسطلة السياسية الأمر الذي جعل من الليبرالية ايديولجية نخبوية وبعيدة عن هموم القطاعات الشعبية الواسعة.

لقد أدت هذه الأسباب إلى فشل التجربة الليبرالية الأولى، أما الآن فإن الليبرالية والديمقراطية تعيش حالة انتعاش نسبي على الصعيد العربي. بيد أن هذه الليبرالية كما يقول الدكتور علي تواجه مجموعة من الظروف المشجعة، ومجموعة أخرى من الظروف المحبطة. هناك فرص للمزيد من الانتعاش، بيد أن هناك أيضا مخاطر تهدد هذه الليبرالية الوليدة. لكن عند استعراض قائمة الفرص والمخاطر التي تواجه الليبرالية حاليا يتضح أن الفرص المتاحة لنجـــاح الليبرالية هي أكثـــر بكثير من المخاطر التي ربما تهددها في هذه اللحظات. لذلك يمكن الحديث بتفاؤل نسبي عن واقع ومستقبل الفكر الليبرالي في الوطن العربي.

فالليبرالية تنتعش في ظل تزايد الوعي بتردي وضع حقوق الإنسان في الدول العربية التي تشير كل البيانات أنها من أكثر دول العالم انتهاكا لحقوق الإنسان، ومن أكثرها عدم التزام

بحرياته السياسية والمدنية. ان الدول العربية هي من الدول التي تكثر من انتهاكها لحقوق الإنسان، وتعرض الأفراد للعنف والاساءة والمعاملة الحاطة بالكرامة دون وجه حق. الليبرالية هي البديل، وهي النقيض لواقع القمع السياسي والفكري العربي، والليبرالية تنتعش في ظل فشل الأنظمة القمعية والفردية والسلطوية، والتي لم تحقق حتى الآن أيا من الطموحات العربية الكبرى كالوحدة العربية، والتنمية المستقلة، وتحرير فلسطين. كانت هذه الأهداف هي المبرر الأساسي لقيام هذه الأنظمة والقبول بها.

والليبرالية تنتعش في ظل تزايد الحديث عن حقوق الإنسان وحرياته، والسعي من أجل تحريره من قمع وتسلط الدول والحكومات. على الصعيد العالمي، لم تعد قضية حقوق الإنسان مجرد شعارات واهمة وخادعة ترفعها بعض الدول، وخاصة الدول الكبرى، لأغراض سياسية. هذا صحيح نسبيا، بيد انه ليس صحيحا كليا.

فقضية حقوق الإنسان هي الآن من أولويات النظام العالمي الجديد، وأخذت تستأثر باهتمام واسع من قبل المجتمع الدولي، ومن قبل الرأي العام العالمي. هناك قوى ومنظمات أهلية، وهيئات شعبية مستقلة، وأخرى تابعة للأمم المتحدة ترصد واقع حقوق الإنسان، وواقع الحريات في العالم، وتشكل قوة أخلاقية ومعنوية ضاغطة على الدول والحكومات من أجل وقف القمع والالتزام بمبادىء حقوق الإنسان الواردة في الإعلان العالمي، والمواثيق الدولية الأخرى الخاصة بحقوق الإنسان.

والليبرالية تنتعش في ظل انحسار الايديولوجيات السلطوية والشمولية، والتي كانت سائدة ورائجة في العالم خلال كل سنوات الحرب البادرة، والتي كانت تقوم على أساس الحزب الواحد الذي يملك كل الحقيقة، وتؤمن بالزعيم الملهم والمنقذ والذي ينبغي تقديسه لأنه مصدر كل الإنجازات والنجاحات. لقد تراجعت هذه الايديولوجيات، وأصبحت جزءا من الماضي، وماتبقى منها أصبح اليوم مقتنعا كل الاقتناع بالتراث الليبرالي. أما على الصعيد العربي فإن الليبرالية تنتعش في ظل تراجع الفكر القومي التقليدي، والذي ناصب العداء لليبرالية سابقا، والذي يبدو اليوم وفي صيغته الواقعية الجديدة أكثر استعداداً للدفاع عن حقوق الإنسان، والتأكيد على الحريات السياسية والمدنية. كذلك تنتعش الليبرالية في ظل الانحسار التدريجي للفكر الديني الأخلاقي والواعظي، والذي كان ومازال يعتقد بعدم انسجام الديمقراطية مع الإسلام، وعدم توافق الأفكار الليبرالية المستوردة من الغرب مع التراث السياسي الإسلامي الأصيل.

في ظل تراجع جميع هذه البدائل الفكرية على الصعيدين العالمي والعربي، تعيش الليبرالية حالة من النهوض النسبي. كل المعطيات والمستجدات تشير إلى أن حالة النهوض والانتعاش الذي

تعيشه الليبرالية ستستمر خلال المستقبل المنظور. لقد عاد الخطاب الليبرالي العربي ليستأنف بناء مشروعه السياسي والفكري في ظل حصول تحول مهم في الوعي الليبرالي العربي. ان هذا الوعي الليبرالي الجديد لم يعد مقتصرا على الليبراليين العرب الجدد، بل انه انتقل إلى الفكر القومي، والفكر الديني، والفكر الماركسي العربي. لقد أصبحت الأفكار الليبرالية القاسم المشترك لمعظم التيارات السياسية والفكرية العربية المعاصرة، وازداد اقتناع الجميع (القومي والإسلامي والماركسي والوطني والمستقل)، فيما عدا بعض النظم الحاكمة الفردية والمغالية في السلطوية، بأن الديمقراطية وبناء المجتمع المدني، ونشر الحريات العامة، والالتزام بحقوق الإنسان هو البديل المناسب لإنهاء التجزئة والتخلف والهيمنة والاستسلام، ومن ثم تحقيق المشروع الحضاري العربي، والاستعداد لتحديات عصر العولمة، ودخول القرن القادم بآمال وطموحات عربية جديدة. لقد أصبح تحقيق المشروع الحضاري العربي مرتبطا أشد الارتباط بانتهاء واقع القمع العربي، ونشر المسلمات والبديهيات والقناعات الليبرالية والديمقراطية.

باختصار هذا هو عصر الليبرالية، والمستقبل هو أيضا لليبرالية. لذلك نتوقع أن الجميع متفق كل الاتفاق مع تقدير الدكتور علي الذي اختتم به ورقته حيث يقول:«ان البشرية لم تفرز في العصر الحديث نظاما سياسياً يحترم الحقوق الأساسية للإنسان وحرياته أفضل من تلك النظم التي ارتبطت باسم الديمقراطية الليبرالية»(٢٣).

هذه الحقيقة أصبحت اليوم أكثر وضوحاً من أي وقت آخر. كما أن هذه الحقيقة هي بنفس وضوح اللحظة الليبرالية السائدة في العالم اليوم.

المناقشات

أحمد الديين

لدي بعض الملاحظات: **أولا:** إنه كان يفترض الحديث بوضوح أكثر وبشكل ملموس أكثر عن أزمة الليبرالية في العالم العربي، من حيث التأثير وقوة البنى التقليدية الاجتماعية في بلداننا العربية: العشائرية والقبلية والطائفية والمذهبية والجهوية وغيرها، وهذه الارتباطات كانت بالتأكيد عنصراً معيقاً لتطور الليبرالية. **ثانيا:** لم تكن هناك إشارة كافية، إنما إشارات عابرة إلى أن ضعف البرجوازية العربية وتبعية البرجوازية العربية والطبيعة الطفيلية لها، والتراكم الرأسمالي الذي تحقق لها بطرق ريعية وطرق غير إنتاجية كان سبباً – مثل المضاربات وغيرها – في ضعف الليبرالية كتيار سياسي وفكري يعبر عن البرجوازية. **ثالثا:** ما تفضل به المعقب «عبدالخالق عبدالله» عن انتصار الليبرالية الحتمي والنهائي في العالم، واعتقد أن هذا أمر غير دقيق بما يكفي. إذا أتينا إلى المهزومين في البلدان الاشتراكية سابقاً في شرق أوروبا وفي الاتحاد السوفيتي، فنجد أن من انتصر ليس الليبرالية، وإنما انتصرت المافيات واللصوصية، ولايزال القطب الاشتراكي مجدداً نفسه، يلعب دوراً منافساً انتخابياً، وحاز على ثقة الجماهير الناخبة في عدد من هذه البلدان بفترات مختلفة، وإذا أتينا إلى بريطانيا مثلاً أنا اعتقد أن الهزيمة التاتشرية مثلاً كانت علامة واضحة على هزيمة البرنامج الاقتصادي لليبرالية المتوحشة فعلاً.

د. منى مكرم عبيد

الواقع أن غياب الديمقراطية في العالم العربي غياب مضاعف. فهي غائبة ليس فقط على مستوى السياسة – وأعني مستوى أساس الحكم وأسلوبه – بل هي أيضاً غائبة على مستوى الفكر نفسه، مستوى الثقافة السياسية السائدة في المجتمع. بكلام آخر فهناك نخبات مختلفة تخاف كلها من الديمقراطية أو تريد تأجيلها. وحتى التيار الليبرالي مثلاً لا يعبر بصراحة أو وضوح عن الميل لتأجيل الديمقراطية، ويتم ذلك بآليات عدة لأنه ينادي بالأخذ بقيم الليبرالية الأوروبية، ولكنه لا يتحمل الديمقراطية. إذا كانت تعني حكم الأغلبية لأنه يدرك أن الأغلبية ليست له، بل هي للطرف الآخر المنافس له (الطرف السلفي على الخصوص).

إن الديمقراطية عنده تفقد معناها ووظيفتها إذا لم تكن تعني حكم النخبة الليبرالية حاملة لواء الحداثة والتحديث. إن هذه النخبات تخاف الديمقراطية نظراً لأن علاقتها بجسم المجتمع لا تمر

عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني، بل عبر علاقات أخرى من نوع علاقات الولاء والرشوة الصريحة والضمنية، والعلاقات العائلية والقبلية والطائفية. ذلك ما جعل شعار الديمقراطية في الوطن العربي يُرفع في الغالب ضد الحاكم القائم، وليس من أجل حل مشكلة الحكم. هذه المشكلة التي يتعين تحليلها بعمق، بمواجهة الواقع وليس بالهروب منه.

ومن هنا فإن أحد التحديات التي تواجهنا يتمثل في ضرورة إعادة النظر بصورة جذرية في الموقف من الديمقراطية السياسية. فمن دون هذه المراجعة، ومن دون التحرر من عقدة عيوب الديمقراطية لا يمكن لأي مشروع عربي مستقبلي أن يجد طريقه إلى التحقيق.

إن أهم المشاكل التي تتجسم فيها إشكاليات الفكر العربي المعاصر مشاكل بنيوية فكرية واجتماعية في مقدمتها:

١- ظاهرة التطرف الديني والتعصب المذهبي الطائفي إلى درجة القتل والاقتتال.

٢- مشكلة الأقليات في البلدان العربية التي فيها أقليات.

ومن أهم العوامل التي فعلت فعلها في انبعاث هاتين الظاهرتين هو غياب الديمقراطية، وأقول لأنه من دون الديمقراطية، ومن دون التعبير الديمقراطي الحر لا يمكن احتواء مشكلة التعصب الديني، ولا مشكلة الأقليات احتواءً سلمياً وسليماً وصحيحاً. يضاف إلى ذلك فيما يتعلق بنقد اتجاهات الفكر العربي المعاصر أن جميع هذه التيارات الفكرية أغفلت حقوق الإنسان العربي في خطابها مثلما أغفلت الديمقراطية، ولعل أبرز مثال على ذلك حديث المرشد العام للإخوان المسلمين أخيراً في مصر في شأن الأقباط، وما أثاره ذلك من جدل في الأوساط المصرية.

نقطة أخرى: إن هذه الخطابات الفكرية الدينية تتمثل جميعها بالدين، الليبرالي منها والسلفي والقومي، بل إن أقطاب التوجه الليبرالي في مصر في الثلاثينيات مثل: طه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد انتهى بهم المطاف إلى الكتابة في الأدب الإسلامي إما بسبب الهروب من مواجهة السلطة القائمة بالأفكار الليبرالية، أو لجذب التأييد الجماهيري، ومن ثم ينبغي على جميع هذه التيارات الفكرية اليوم حل المسألة الدينية في الخطاب السياسي.

٣- هناك أيضاً النقد المتعلق بالتصارع بين هذه التيارات، وفي داخل هذه التيارات، فالقومي ضد الليبرالي، والليبرالي ضد السلفي، بل ان كثيرا من الناس العاديين ينظرون إلى تبني التوجه العلماني والليبرالي أو الماركسي على أنه ملحد أو كافر. وفي داخل الخطاب السلفي هل نركز على الخطاب السلفي الرسمي الذي تمثله مؤسسات الدين الرسمية مثل الأزهر والإفتاء في مصر، أم على جماعات الإسلام السياسي مثل الإخوان المسلمين وغيرهم، خاصة مع انتقاد كثير

من الناس العاديين بأن مؤسسات الدين الرسمية هي مؤسسات حكومية مما يجعلها تفقد جزءاً من مصداقيتها لدى الجماهير العادية.

ورداً على الدكتور عبدالخالق عبدالله أقول: إن الديمقراطية السياسية هي رغم كل عيوبها ضرورة وطنية، ولكنها أيضاً وفي الظرف الراهن كذلك ضرورة قومية لأنه ليس هناك من طريق لتحقيق التضامن والتعاون العربي إلا إذا كان عن طريق الإرادة الحرة والتخلص من الخوف.

د. ناصيف نصار

عندي ملاحظات كثيرة على هذا البحث، سواء من الناحية التاريخية العربية، أم من الناحية التاريخية الغربية، أم من الناحية التشخيصية التي عرضها في الجزء الثالث من بحثه. كان من الأفضل في رأيي ألا يتوسع في الجزءين الأولين، وأن يركز اهتمامه وتحليله وتفكيره على الجزء الثالث حتى نشخص في الواقع الفكر الليبرالي في أزمته الحالية، وحتى نفكر في المستقبل لأن موضوع هذه الندوة بكامله يوجه الانتباه هذه الوجهة تقييماً واستشرافاً. وما سمعته من الدكتور علي الدين هلال جيد في بابه، ولكنه في نهاية الأمر يتركني على عطش كامل. إن السؤال الذي طرحته على نفسي بعد الاستماع إليه هو: والآن، ما العمل؟ هناك كفتان.. هناك ظروف مناسبة لليبرالية، وهناك ظروف معارضة لليبرالية، ويعلن الدكتور علي الدين هلال في نهاية بحثه بأنه يميل ويؤيد الليبرالية، هذا لا يكفي.. علينا أن نتجاوز هذا النوع من التناول للمشكلة أو للفكر الليبرالي حتى نفتح لهذا الفكر حظوظاً أقوى وآفاقاً أكبر، وانطلق في ملاحظاتي من بحث الدكتور علي الدين هلال ومسلماته بالأساس وأنا لا أوافق عليها.

يقول إن الفكر الليبرالي الغربي على تنوع مؤلفيه ومعبريه وفلاسفته تعبير عن النظام الرأسمالي. إذا أخذنا هذه الفكرة بشكل ضيق وحصري فينبغي لنا أن ننتظر في نهاية الأمر أن يتكون نظام رأسمالي، ثم هذا النظام الرأسمالي يعبر عن نفسه بالفكر الليبرالي. ومن جهة أخرى بالنسبة إلى الحالة العربية ينتهي إلى شيء شبيه بذلك إذ يقول: إننا لسنا في أزمة فكر ليبرالي، ولكننا نحن في أزمة مجتمع ينعكس على مفكريه ومن جملتهم المفكرون الليبراليون. إذن لننتظر أن يحل المجتمع أزمته حتى تنحل بعد ذلك انعكاساً مشكلة الفكر الليبرالي.

اعتقد أن هذه الطريقة لا تدفعنا إلى الأمام، فأولاً هي من حيث التشخيص ناقصة إن لم أقل خاطئة، ولا تدفعنا على الإطلاق نحو ما يتمناه المحاضر من تأسيس وتعميق وتفعيل للفكر الليبرالي في مجتمعاتنا.

في هذا الاتجاه أود أن أطرح ما يمكن أن أسميه «استراتيجية»، أو بعض الخطوط الاستراتيجية للفكر الليبرالي في الوضع الحاضر والمقبل، واستمد بعض عناصر هذه الاستراتيجية من عناصر قدمها الدكتور هلال نفسه، ومن عناصر أخرى استمدها من تجربتي في هذا المجال.

الفكرة الأولى، أو المعلم العام، لهذه الاستراتيجية هو التاريخ. الفكرة الليبرالية فكرة ينبغي بناؤها، ينبغي ألاّ نستوردها إذا كنا نريد أن ندافع عنها وأن نتبناها، إذا كنا نريد أن نرى فيها خيراً لنا فعلينا أن نبنيها. علينا أن نعيد ابتداعها كما فعل الفكر الغربي، وليس بالضرورة على غرار ما فعل الفكر الغربي. وهنا أطرح الفكرة الأولى وهي طبعاً صعبة التحقيق، هي أنه ينبغي أن نميز بين الليبرالية كثقافة، كفكرة، كفلسفة، كنظرة إلى الحياة الاجتماعية والإنسانية وبين الغرب.

إن التماهي القائم حالياً في الأذهان العربية بين الفكرة الليبرالية والغرب يسد المنافذ أمام كل تفكير ليبرالي، ويقطع أمامنا سبل التقدم. علينا أن نميز بين هذا الفكر والغرب فإذا ما تم ارتباط تاريخي بين الغرب وبين الليبرالية فهذا لا يعني أن الليبرالية محصورة بالفكر الغربي، وبالتراث الغربي، وبالإنسان الغربي، ولكن نستطيع أن نتبناها ونعيد ابتداعها بقدر ما نقتنع ان الحرية معطى أساسي في الوجود الإنساني.. هذه نقطة.

نقطة ثانية: بالنظر إلى الضعف الذي شكت منه الليبرالية العربية في القرن الماضي وفي أوائل هذا القرن، ينبغي أن نركز جهودنا على المضامين الفلسفية الأساسية للفكرة الليبرالية، ولا نكتفي بالشعار، ولا بالمقالات، ولا بالدعوة الجماهيرية، بل على العكس علينا أن نؤسس دعوتنا علي فكر فلسفي.

النقطة الثالثة: لكي نخرج من التعارض بين الأيديولوجيات المتصارعة في بلداننا، ينبغي أن نعتمد الاقتران بين الوطنية من جهة، والليبرالية من جهة أخرى. فالليبرالية بتركيزها على الحرية الفردية فيها أشياء طبعا مخيفة لنا، لكن ينبغي مقابل ذلك أن نؤكد على الفكرة الوطنية بكل مضامينها حتى نوازن بين الليبرالية بأبعادها الاجتماعية. النقطة الأخرى التي ينبغي اعتمادها: ينبغي ألا نركز فقط على الحرية بأبعادها المختلفة ونحن أمام منظومة ثقافية كاملة تحمل اسم الليبرالية.

هناك مضامين كثيرة تحت هذا الاسم: العقل، العدل، المنفعة، المصلحة، السلطة، المجتمع المدني.. وكلها مداخل صالحة لنا حتى نستغل ونعيد بناء الفكرة الليبرالية. اعتقد أن هذه البنود تساعدنا على إعادة النظر في الاستراتيجية التي اتبعها الفكر الليبرالي في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، وأن نعيد لليبرالية بعض الحظوظ في معالجة مشكلاتنا.

جورج طرابيشي

مشكلة الليبرالية في العالم العربي تعود أولاً إلى اسمها بالذات. عندما ترجمناها بكلمة ليبرالية اعتقد أننا حكمنا عليها بنوع من منفى غربي، باعتبار أن الليبرالية هي مذهب الحرية.. الجيل السابق كان يقول: «الحريون» و«الحريين» ولكن ليس ثمة مذهب اسمه الحرية، لأن الحرية بالعربي لا تدل على مذهب، إنما تعني فكرة أخرى وتدل على واقعة. فاقترح لو هربنا من التعبير وقلنا «التحررية». الليبرالية ليس لها معنى آخر سوى التحررية، واعتقد أننا لو اقترحنا كلمة تحررية كمرادف، فإن هذا الشعور بالاستغراب تجاه هذا الكلمة يفقد كثيراً من مبرراته.

نقطة ثانية أريد أن أركز عليها، وهي أن الليبرالية في الغرب ظهرت قبل الرأسمالية، ولم تأت تعبيراً عن الرأسمالية، وأول ما ظهرت نتيجة للحروب الدينية التي شهدتها أوروبا، الحروب التي أبادت كثيراً. وجاءت الفكرة لتقول: الناس أحرار في أديانهم، هذه هي الفكرة وعلى مذهب الحرية هذا ولدت الرأسمالية، وأمكن لها أن تتطور وليس العكس.

نقطة ثالثة سريعة: الليبرالية قامت على فكرة مركزية وهي أن الإنسان ليس بطبيعته خيراً، وقد يكون شريراً، وبالتالي ليس لأحد من الأطراف أن يدعي أنه يمثل الخير بل هي حرب، ميكافللي وهوبز قالا: البشرية حرب، الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، ومن ثم فعلينا حتى نقلص هذه الحرب أن نعتمد مبدأ الليبرالية، أي حرية كل فرد بما لا يعتدي على حرية الآخرين. فعلى عكس المذاهب الأخرى (الاشتراكية والماركسية والسلفية والدينية والقومية) التي يعتقد كل جناح منها أنه يمثل الخير، وبالتالي يفرض ديكتاتوريته، الليبرالية تقول ما من أحد منا يمثل الخير، بل لعلنا جميعاً نمثل الشر. فلنتفق من خلال عقد اجتماعي سياسي على أن نقلص ما أمكن دائرة الشر التي هي السياسة.

فكرة أخيرة، بمنتهى السرعة أقول: في المجال العربي لا يرد الاعتبار إلى الليبرالية، إلى التحررية، إلا من خلال واقع طبقي معين وهو البرجوازية. الطبقة الوحيدة في التاريخ التي دافعت عن الحرية هي البرجوازية، والحال أننا في العالم العربي مازلنا ندين ونحكم بالإدانة بأسماء شتى على البرجوازية بحجة أنها لا وطنية، طفيلية، تبعية... إلخ، اعتقد إذا لم نعد الاعتبار إلى البرجوازية أولاً كطبقة اجتماعية حاملة لقيمة الحرية، وثانياً إذا لم نقم نحن كقوميين وكماركسيين وكسلفيين بنقد أنفسنا وبنقد ماضينا فلن نكون ليبراليين، ولن نكون حتى ديمقراطيين، إذ اعتقد أنه لا ديمقراطية بلا ليبرالية.

د. دلال البزري

أريد أن أناقض د. علي الدين هلال بقضية اللحظة الليبرالية أو اللحظة الديمقراطية، ورأيي أنها لحظة مفارقة أكثر مما هي ديمقراطية للسبب نفسه الذي من المفترض فيه أن تتعزز الديمقراطية وأن يكون هناك طلب على الديمقراطية في العالم العربي، فهو السبب نفسه الذي يجعل هذه الديمقراطية ضعيفة. وهذه المرة أريد أن أركز على عاملين خارجيين:

أولاً: ما يسميه د. علي الدين هلال الضغوط الخارجية من أجل الديمقراطية التي من المفترض أن تأتي عن طريق نموذج الديمقراطية والليبرالية في العالم الذي هو الأمريكان. الأمريكان لا يطاقون، صحيح أنهم يحملون لواء الديمقراطية والحرية، لكن أنا أريد أن أرى أين يتدخل الأمريكان بضغوط فعلية حتى ينفذوا الديمقراطية. إن ديمقراطية تدخل الأمريكان في كل مرة هي ذريعة للتدخل في أماكن معينة للدفاع عن مصالحهم.. هذا أولاً.

ثانياً: ارتباط الليبرالية حالياً وراهناً بفكرة التحرر الاقتصادي هي أكبر تهميش للديمقراطية، فليس صحيحاً أنه عندما يصبح هناك تحرر اقتصادي يصبح هناك طلب على الديمقراطية، «التخصيص» يستطيع ويقدر أن يتعايش مع التسلط السياسي، ويزدهر كذلك مع هذا التسلط مما يؤدي - وهنا انتقل إلى الفكرة الثانية - إلى أن هناك شبه عجز في العالم العربي عن بلورة فكر ليبرالي. كما يذكر الدكتور هلال ان قلة الاهتمام بالسياسة، والسياسة المتعلقة بالديمقراطية في العالم العربي، لأن الناس أصلاً عندما يريدون الربط بين التخصيص وبين الأمريكان وبين الليبرالية تكون الفكرة غير مبلورة ومرفوضة أصلاً، ناهيك عن أن انشغال الناس بالتهميش الاقتصادي يجعل فكر حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات والانتخابات قسراً على نخبة سياسية دون غيرهم من الناس.

د. عبدالله الغذامي

عندي نقطتان: الأولى، الارتباط واضح الآن في الأحاديث التي سبقتني ما بين الديمقراطية والليبرالية. بما أنه كذلك فإننا سنتلمس العيب الديمقراطي عندنا في العالم العربي، في الغرب كما تعرفون وتلاحظون الناس لا ينتخبون حكومة فقط، وإنما ينتخبون معارضة أيضاً، التوازن والانضباط كامل ما بين المعارضة والحكومة، قوة المعارضة مماثلة لقوة الحكومة. حينما تكون الحكومة أقوى من المعارضة لا يتم المعادل الديمقراطي حينئذ، لأن المعارضة هي التي تضبط الحكم في أن يكون ديمقراطياً، وهي مراقبة له باستمرار.

في عالمنا العربي لم تحدث عندنا معارضة بقوة وبحجم الحكومة، وما لم يحدث هذا فلن تتحقق الديمقراطية. هذا أولاً، ثانيا وأهيب بالدكتور علي أن ينتبه إليه، وألاّ نتخلف عن الركب الثقافي العالمي.. هناك في نقد ما بعد الحداثة نقد كبير جداً لليبرالية والديمقراطية والعقلانية، ومادمنا هنا في صدد استيراد بضاعة جاهزة من الغرب، ونحن مطالبون بأن نستوردها، لابد أن نكون على بينة من عيوب هذه البضاعة لكي لا نكرر العيوب نفسها. نحن على الأقل - كمثقفين وكـ «انتليجنسيا» - يجب أن نكون على وعي تام بالنقد الذي يمارسه نقاد ما بعد الحداثة - النقد النسوي، حركات السود - حول إخفاقات الليبرالية والديمقراطية، لا بمعنى أنني أرفضها وأرجو ألاّ نبادر إلى هذا، لكن يجب أن نكون على وعي تام بعيوبها لكي يمكن حينئذ أن ندخل إلى هذا المعطى العالمي واعين بعيوبه، ونحاول أن نستنبته في بيئتنا بطريقة لا نكرر فيها أخطاء سالفينا.

د. الحبيب الجنحاني

سأكتفي بملاحظتين: الأولى تتصل بتطور الليبرالية الغربية، وقد أشار الباحث د. علي الدين هلال إلى المراحل التي مر بها هذا المفهوم، وكيف توسعت بعد ذلك إلى الديمقراطية، وإلى أشكال أخرى عبر هذا التطور الذي دام ما يقرب من قرن ونصف.

لكن ليسمح لي الباحث بأن أذكر هنا بأن هذا التطور قد تم في خضم صراع عنيف سياسي واجتماعي، ولم تتطور الليبرالية هكذا، وإنما الليبرالية كتيار سياسي، وكتيار فكري ثم هذا التطور، وأذكر فقط هنا بالنسبة للمجتمع الفرنسي بتأثير ثورة ١٨٤٨م، وحيث لابد من الربط بين ذلك، لابد أن نعي ذلك، خاصة وأنك أشرت إلى الفترة الزمنية القصيرة بالنسبة للعالم العربي.

الملاحظة الثانية: أريد أن أعود هنا إلى العالم العربي. سأكتفي بالنصف الثاني من القرن التاسع عشر لأطرح التساؤل التالي: عندما ندرس مثلاً كتب رحلات رواد الحركة الإصلاحية العربية والإسلامية إلى أوروبا، استعملوا كثيراً من المفاهيم مثل الوطن، مفاهيم جديدة، العدل، الحرية، وغيرها من هذه المفاهيم ،وتحدثوا عن هذه المؤسسات التي شاهدوها فقط، لكنهم كما أشرت لم يهتموا كثيراً بالأسس المعرفية والفلسفية لهذه المؤسسات ولهذه المفاهيم، هل لأنهم لم يدركوا هذه الأسس ولم يتعمقوا فيها ولم يعرفوها، أم لأنهم مثلاً عرفوا أن ذلك لا يمكن أن يتناسب مع وضع المجتمع العربي الإسلامي عصرئذ؟ هذا التساؤل لابد أن نحاول أن نبحثه ونبحث فيه بعيداً. مثلا لديك بخصوص النصف الثاني من القرن التاسع عشر مفهوم المجتمع المدني الذي أشرت إليه كان مطروحا، وسمي بالمجتمع البرجوازي، وبالمجتمع التجاري إلى أن آل إلى المجتمع المدني بسماته التي نعرفها مع بداية القرن العشرين.

هم شاهدوا ذلك وعرفوه، وفيهم من السياسيين وليسوا فقط من علماء الدين.. إلخ. لماذا لم يستعملوا هذا المفهوم، ولم يتحدثوا عن بعض مظاهر المجتمع المدني؟

لكن البعض منهم ذهب بعيداً، مثل أحمد بن مضياف وهو من شيوخ الزيتونة، عندما ربط بين الظلم والخراب الاقتصادي، واستنجد هنا عن وعي، فوظف التراث واستنجد بابن خلدون في المقدمة في فصله الشهير «الظلم مؤذن بخراب العمران».

الملاحظة الأخيرة: أحمد لطفي السيد في بداية القرن تحدث عن الليبرالية بوجهيها: الوجه السياسي والوجه الاقتصادي، على أنهما وجهان لعملة واحدة، وهذا مهم جداً في تلك الفترة المبكرة. الوجه السياسي والوجه الاقتصادي، نجد النموذج الآن في هذه اللحظة التي وصفتها بأنها لحظة مشجعة معكوسا، فهنالك ميل نحو إبعاد الوجه السياسي عن الوجه الاقتصادي، وأخشى أن نقع هنا في نموذج أمريكا اللاتينية قبل فترة قصيرة.

سوسن الشاعر

دعونا نتحدث بقليل من الصراحة عما يسمى بالمسكوت عنه في الفكر العربي المعاصر، هل هي فعلاً أزمة مجتمع تنعكس على مفكريه مثلما قال الباحث، أم انها أزمة مفكرين باعتبارهم قادة ومشكلين للتوجهات العامة وآرائها؟ اعتقادي الشخصي انها أزمة مصداقية للمفكرين، فالمفكر العربي الليبرالي بالتحديد إذا كنا بصدد الحديث عن الليبرالية نقول: إن المفكر العربي الليبرالي ينظِّر لليبرالية، لكنه في منزله «سي السيد».

المفكر العربي الليبرالي ينظر لليبرالية، ويتشنج ضد الرأي الآخر، أين إيمانه بالتعددية، وكلنا يرى عندما يمسك أحدنا الميكرفون اليوم لا يتركه إلا بالعافية؟ أنا هنا أتحدث عن المفكرين الرجال لأن الحديث عن المفكرات النساء مازال مبتدئاً إذا كنا نتحدث عن حالات فردية، المنظر العربي الليبرالي عندما يكون في أي منتدى - اسمحوا لي - تشارك فيه المرأة فإنه في حال خروجها من المكان الذي يجمعهما، إما أن تجد التعليق عليها كأنثى لا تعقل كانت حاضرة معه، أين الإيمان بقضية المرأة؟ المنظر العربي الليبرالي نراه في السوق أيضا في التعامل مع العمال، مع الفقراء، مع الناس، تجد تناقضاً يصدمك، ونحن مجتمع عربي يعرف كل منا الآخر، خصوصاً في الخليج مثلاً، نجد مصداقية مفقودة، وتفقده دوره كقائد للفكر، وغيرها الكثير من الأمثلة تؤكد أنها أزمة مصداقية تعيق من إمكانيات كونهم قادة للفكر، وبالتالي أقطاب لتشكيل تيار فكري ليبرالي بالتحديد.

النقطة الثانية التي أود أن أقولها إن كنا نتحدث عن الديمقراطية كأحد روافد الليبرالية، فإن مشكلتنا في الوطن العربي ليست في احتكار رموز السلطة للسلطة فقط كما يردد المفكرون، بل وحتى في احتكار رموز المعارضة السياسية للمعارضة إن كانوا في السلطة أم كانوا في المعارضة، وأيضاً حالها حال القيادة الفكرية، هناك احتكار تمارسه القيادة الفكرية ونبذ للآخر، وتمارس احتكاراً للسلطة القيادية الفكرية.

د. فؤاد زكريا

لا أظن أن د. علي الدين هلال يحتاج إلى ثناء آخر يضاف إلى عبارات الثناء السابقة التي تكررت لدى الكثير من المتحدثين السابقين. في الواقع أن كلمة د. هلال وبحثه كانا تشريحاً علمياً لليبرالية، ومفيدا غاية الفائدة، وهذا شيء لا يستغرب منه فهو أستاذ كبير في العلوم السياسية له إسهاماته المعروفة على المستوى العربي كله في هذا الميدان.

بعد هذا الثناء أريد أن أقول إنني إذا كنت سأعترض على د.علي الدين هلال فسوف اعترض على ماقاله في الثواني الأولى من كلمته، وأركز اعتراضي على الرأي القائل إن الفكر الليبرالي وافد، ونحن الآن ندخل في الفكر الوافد. أنا استغرب من هذه المقولة، الفكر الليبرالي فعلا من الناحية التاريخية والعلمية البحتة وافد، أصله أجنبي كما قال كثير من المعلقين، ولكن إلى متى نظل نربط الفكرة بأصلها؟ هل نحن كعرب عاجزون عن إدراك أن هناك أفكارا تصبح مكتسبات إنسانية وتفصل عن أصلها ويمكن أن يتبناها أي شعب من الشعوب بصرف النظر عن نظرته إلى الشعب الذي ظهرت فيه في الأصل أو عن عدائه معه؟ فهي مكتسبات تصبح جزءا من التراث الإنساني بشكل عام، لابد أن نعترف بذلك ونحن للأسف عندنا حكاية الأصل جزء من تكوين عقليتنا العربية، وعامل أساسي من عوامل التشوه في التفكير. مثلا إذا أسرة ناسبت أسرة أخرى، والعريس كان يعامل عروسه معاملة سيئة، سيقولون إن جده العاشر دخل السجن، وسيظلون يتذكرون ذلك له. فمسألة الأصل عندنا متمسكين جدا بها، وأنا حضرت بنفسي مناسبات قيل فيها عن الأستاذ المرحوم أحمد بهاء الدين، أو عن عبدالرحمن الشرقاوي اللذين كانت لهما في حياتهما القصيرة لحظات معدودة مع بعض التنظيمات اليسارية، فبمجرد مايرد اسم أحدهم فيرد أحد الجالسين ويقول: أليس هذا هو الشيوعي، رغم أنهم تغيروا تغيراً كاملا على مر السنين، ومنهم من اندمج في السلطة، وأصبحوا مختلفين عن تلك اللحظة القصيرة التي كانوا فيها داخل تيارات يسارية. لكن المهم أن يبقى الكلام عن الأصل ملتصقا في ذهننا، ولا نستطيع أن ندرك أو نفصل بين الفكرة وأصلها ونتناولها كفكرة ونسأل: هل هي

صالحة أم لا؟! أنا أعلق على هذه النقطة بتركيز لأن مسألة الأصل الوافد لليبرالية هي السلاح الأساسي الذي يستخدمه الكثيرون من أجل محاربة الليبرالية. وكما نعلم الآن بعد خروج الماركسيين من الساحة تقريبا أصبح الصراع الأساسي بين الليبراليين وبين الإسلام السياسي، فباستمرار نجد أن الإسلام السياسي يستخدم مسألة أن الليبرالية أصلها غربي، وبالتالي يستنتج من ذلك أنها لا تصلح لنا، وهذه هي النتيجة المخيفة.

أنا لا استطيع أن أتخيل أننا عاجزون، كأمة، عن أن نطور أنفسنا إلى المستوى الذي نصبح فيه قادرين على تبني مفاهيم من هذا النوع.

إن الدكتور علي الدين هلال قال إن من بين عناصر الليبرالية مثلا: الحريات، كفالة الحريات، العقلانية والتسامح، هل كل ذلك، نحن - كمجتمع عربي أو إسلامي - عاجزون عن أن نجعله ينبثق من داخلنا؟ مثلاً، لو أخذنا حالة الشعب المصري، المصريون الذين ساروا في سبيل الحرية ضد الاحتلال الفرنسي مرتين ثم ذهب الشعب بنفسه وممثلوه الكبار إلى محمد علي كي يطلبوا منه أن يكون حاكماً لهم ويحميهم من ظلم المماليك. أي أن الشعب الذي قاده أحمد عرابي أمام الخديوي توفيق في قصره بين حراسه وعظمته قال له: «لقد ولدتنا أمهاتنا أحرارا ولم نخلق تراثا وعقاراً» يعني أن الناس الذين عندهم هذا التاريخ ليسوا عاجزين عن أن يجعلوا قيما مثل:التسامح والحريات وسيادة القانون، تكون شيئا منبثقا من داخل المجتمع نفسه، ولسنا في حاجة إلى أن نذكر أنفسنا باستمرار بأن هذا وافد. هذه معاني استطيع أن أقول إنها يمكن أن تكون منبثقة من داخل تاريخنا وتراثنا كما نعرفه.

لقد أسعدني أن أسمع من الدكتور إسماعيل الشطي كلمة أظن أنه - بقدر ماأذكر - قال فيها إنه لايوجد مجتمع من المجتمعات كفلت فيه الحريات بقدر ما حدث في المجتمع الإسلامي، أرجو ألا أكون مخطئا في الاقتباس، وإذا كنت أخطأت فأرجو أن تصححوا لي. المهم إذا كان هذا هو الحال فعلاً، فالعنصر الأساسي في الليبرالية موجود فينا، وفي تراثنا، ولسنا بحاجة دائما إلى أن نقول إن هذا شيء وافد.

المهم في الأمر أن هذا الاتجاه، حتى ولو كان أصله غريبا عنا فقد أثبت في البلاد التي طبق فيها أنه أدى إلى تقدم هذه البلاد، وجعلها في المقدمة الأولى في العالم كله، هذا كاف جداً لأن ندرك أن هناك مفاهيم معينة تتحول إلى مكتسب إنساني، ومن الخطأ الكبير أن نظل إلى الأبد نربط بين هذه المبادئ وبين أصلها البعيد. كما يقولون الـ «ديمقراطية» لا تنفعنا كعالم إسلامي لأنها كلمة «يونانية» وهكذا... إن هذه طريقة سيئة في التفكير أرجو أن نتخلى عنها.

نقطة أخرى، أريد أن أتساءل: كيف أن الليبرالية في بلد مثل مصر تحالفت مع الأقليات الرجعية؟ أي أن ماحصل أن المجموعة التي كونها لطفي السيد وهيكل...إلخ، كونوا حزب الأحرار الدستوريين، وهؤلاء كانت وظيفتهم الأساسية هي مناوءة حزب الأغلبية الذي يعبر عن الإنسان البسيط أو رجل الشارع أي «الوفد». وكان الملك الطاغية الجبار يستعين بهم باستمرار من أجل ضرب حزب الأغلبية، أي من أجل ضرب الديمقراطية أو الليبرالية الحقيقية. يستعين بالليبراليين النظريين من أجل ضرب الليبرالية العملية في البلد، فأرجو من الدكتور علي أن يلقي الضوء على هذه النقطة لأنها نقطة محيرة بالنسبة إلينا.

النقطة الأخيرة تتعلق باللحظة الراهنة: كما سمعنا الآن، حدث ربط بين الليبرالية وبين أمريكا حيث قيل لنا إن مصير الليبرالية يتوقف على موقفنا من أمريكا، هل نحن نقبلها أم لا نقبلها؟! إنما أريد أن أقول إن أمريكا نفسها، وإن كانت تدعي أنها حامية لليبرالية في هذا العالم، تحارب الليبرالية في كثير من البلاد الخاضعة لنفوذها، والدليل على ذلك مايحدث في أمريكا اللاتينية منذ عشرات السنين منذ القرن الماضي، أمريكا اللاتينية تحارب فيها فكرة عمل انتخابات حرة. مثلا :كلنا نذكر حالة شيلي.. كيف أن حزبا أغلبية دستورية تنطبق عليها كل القواعد المنصوص عليها في الكتاب، كتاب الليبرالية، ومع ذلك شجعت أمريكا انقلابا عسكريا دمويا ضده، وجميع الانقلابات العسكرية في العالم الثالث كله وراءها أصابع أمريكية، هذه حقيقة تاريخية معروفة. ولكن هذا يدل على أن أمريكا يمكن أن تشجع الليبرالية باليد اليمنى، وتضربها ضربة قوية باليد اليسرى.

علي حرب

سأتحدث عن بعض النقاط المثيرة التي أثارها المعقبان الكريمان: الأولى تتعلق بالمضمون الإيجابي للحرية وهذه مسألة مهمة فعلا، ذلك أن الحرية جرى التعامل معها في العالم العربي، وبشكل خاص لدى دعاتها، بصورة مثالية طوباوية، بل بصورة مقدسة، لقد قدست الحرية كشعار وترجم ذلك على العكس، ترجم دوماً استبدادا. فالحرية لها مضامين إيجابية إذا كان قد قيل إنها ترتبط بالقدرة.. فالحرية ترتبط بالإنتاج، بالفاعلية، وبالسلطة نفسها، وهذا مايدعونا إلى إعادة النظر في إشكالية الحرية والسلطة، فالحرية ليست نقيض السلطة لأن من لا سلطة له، لا حرية له.

أما النقطة الثانية فتتعلق بالمأزق، مأزق الفكر الليبرالي، وأنا برأيي هذه مسألة كانت تحتاج بالفعل إلى مزيد من المعالجة في كلمة د.علي هلال وأنا هنا أخالفه بعض الشيء. فكما سبق وأن تحدث بعض المعقبين، فإن أزمة الفكر الليبرالي هي في الفكرة نفسها، وليست في الظروف

الخارجية، والدليل على ذلك أن بعض المجتمعات العربية كانت تشعر أن لديها حريات مدنية وسياسية في ظل عصور الاستعمار والانتداب أكثر من العهود التي تلت، وفي ظروف كانت بدائية من الناحية الاقتصادية قياسا على الظروف التي نشأت فيما بعد. فالمسألة هي مسألة الفكرة، وأنا برأيي أن غياب أو مأزق الفكرة الليبرالية أو فكرة الحرية هي في غياب الفكر النقدي.

الليبرالية هي علاقة نقدية مع الفكر والذات، بالنسبة للدعاة، دعاة الحرية والليبرالية، تعاملوا معها كنموذج، كعقيدة، وهذا ما أدى إلى ترجمتها بالعكس، فلنعترف بأننا أقل ليبرالية مما نحسب، وأقل عقلانية لكي نصنع حريتنا وعقلانيتنا وديمقراطيتنا.

بالنسبة للاستيراد، أحب بالفعل أن أعلق، مع أن هذا الموضوع استأثر باهتمام الكثير من المعلقين لأهميته، انه آن لنا أن نتخلص من فكرة الاستيراد في التعامل مع الأفكار ونحن من أهل الفكر، نجتمع لكي نتحدث في شأن الفكر ومن يعنى بأمر الفكر إنما يفكر بشكل يعنى به كل ذي فكر، وينفتح على كل ما أنتج من أفكار في هذا العالم، فالفكر لا هوية له، فمن جمهورية أفلاطون إلى مقدمة ابن خلدون، إلى مقولة فوكوياما حول نهاية التاريخ، هذه أفكار لاهوية لها، إنها أفكار إما مهمة تفسر أو لا تفسر، والأفكار المهمة هي التي تخترق الحواجز والحدود، تخترقنا من حيث لا ندري، ومازلنا نتحدث عن الاستيراد فعلينا أن نتحرر من هذه المقولة، طبعا لا نتعامل مع ماينتج من أفكار – سواء في العالم، وفي أي مكان – كنماذج لكي نطبقها، وإنما هي معارف ومثالات وتجارب نشتغل عليها لكي نولد أفكارا جديدة.

خليل حيدر

النقطة الأولى التي أود إثارتها هي أن تصورنا للدولة وللنظام السياسي لايزال مثاليا وأخلاقيا، بمعنى أننا نتصور أن بناء الدول وبناء الأنظمة وبناء النظام الاقتصادي والتطور عملية ينبغي أن تكون مثالية: ألا يظلم أحد، ألا يوجد بيننا ناس يكذبون أو يستغلون الفقراء أو ينتهزون في السياسة. هذا الشيء غير موجود في أي نظام من الأنظمة السياسية أصلا. إن الجزء الأساسي من النظام السياسي يمكن أن ترافقه أشكال متعددة من الظلم والفوضى والنهب وغيره، هذا جزء أساسي موجود في كل الأنظمة، وينبغي أن نعرفه، ولهذا وضعت الديمقراطية، ووضعت المقاييس المختلفة للمعارضة لمراقبة الانحرافات التي ترافق هذا النظام، فينبغي أن نكون واقعيين في هذه النقطة. نحن أيضا مثاليون لأننا من ناحية نريد الديمقراطية والليبرالية، ولكننا لا نريد أن ندفع الثمن الاجتماعي والاقتصادي لهذا التوجه، هذا التوجه له ثمن، عندما تنظر أنت إلى ألمانيا وبريطانيا وأمريكا، إلى المرأة الأمريكية، إلى العامل، إلى البطالة، إلى أشكال كثيرة من الأحزاب

التي ناضلت، إلى النضالات التي خابت، كل هذه الأشياء توضح أن هناك ثمنا يجب أن يدفع كي تتقدم هذه المجتمعات ونحن لانزال تتحكم فينا عقلية «اذهب أنت وربك فقاتلا».

الاعتقاد أو التصور الساذج الآخر هو الاعتقاد بأن الديمقراطية ستحل كل المشاكل، نحن نعرف أن الولايات المتحدة واليابان وأوروبا الغربية وكوريا وغيرها مليئة بالمشاكل. الديمقراطية لا تعطيك ضمانا كاملا، لا تعطيك مجتمعا خاليا من أي مشاكل، إنها تعطيك منطلقات، أسسا، منطلقات تستطيع من خلالها أن تتوصل إلى أكثر الحلول معقولية، والتي تتفق عليها سائر الشرائح والطبقات والقيادات الاجتماعية وجماعات الضغط وغيرها، هذا هو الشيء الواقعي المعقول.

النقطة الأخرى التي أحب أن أشير إليها أنه كان من المفروض أن ندعو أناسا من الأوروبيين أو الأمريكيين أو اليابانيين، أو حتى المجريين والبولنديين الذين لهم تجربة جديدة مع الليبرالية، على أساس أن نقارن التجربة العربية بتجاربهم، وهذه المقارنة ستكشف لنا الجوانب السلبية في تجربتنا، وهذا شيء طبعا لم يحصل. أنا اعتقد أن الليبراليين يجب أن يخاطبوا الشارع والإنسان البسيط، الآن الشارع والإنسان لا يخاطبهما أحد إلا الإسلاميين فقط، وحتى الطرح الإسلامي لا يصل منه إلى رجل الشارع إلا النموذج البسيط، بل والبدائي، أما الطرح الإسلامي المعقد فلا يصل إلى رجل الشارع.

وأخيرا، اعتقد أن هناك خمسة أسس إذا روعيت في العالم العربي من الممكن أن تشكل انطلاقة جديدة للديمقراطية :

١- تحرير الاقتصاد من الدولة، وتغيير طبيعة الدولة من الدولة المالكة إلى الدولة المنظمة.

٢- تحديث التعليم وإنقاذه من هذه المناهج المتخلفة، وتغيير التنشئة الاجتماعية.

٣- تخلي ثقافتنا وقادتنا عن محاولة قيادة العالم وإنقاذه.

٤- تبني الحركة الإسلامية للتعددية الديمقراطية ومبدأ تداول السلطة.

٥- إنهاء العداء مع الغرب.

د.صلاح الدين حافظ

اعتقد أن د.هلال قدم أرضية نظرية، وخلفية تاريخية لليبرالية في العالم العربي، ولكني كنت أتمنى أن يغوص أو يطبق هذه النظريات على الواقع الحي. وحين حاول أن يطبق هذه النظريات على الواقع المعيش خاصة في الأعوام الخمسين الأخيرة، أشار إشارات بعيدة. فعلى سبيل المثال،

أشار من طرف خفي إلى انقطاع الليبرالية، وكان يعني بذلك على ما أتصور قيام ثورة ٢٣ يوليو، وهنا أسأله سؤالا مباشرا: هل كانت ثورة ٢٣ يوليو هي التي قطعت الانتعاش الليبرالي في مصر أم أن فشل التيار الليبرالي، الذي امتد من دستور١٩٢٣ حتى الخمسينيات، هو الذي أدى أو مهد الأرض لقيام ثورة ٢٣يوليو؟

التساؤل الثاني يتمثل في أنه من الواضح أن أزمة الفكر الليبرالي العربي محددة وتواجه تحديات اليوم أكثر من ذي قبل، هناك التحدي المشروع الصهيوني على سبيل المثال، والمشروع الصهيوني يطرح نفسه من البداية على أنه مشروع قومي ليبرالي غربي، فإن كانت إسرائيل ديمقراطية في الداخل فهي غير ديمقراطية تجاه الآخرين، الموقف الليبرالي هنا غير محدد المعالم حتى الآن تجاه هذا المشروع.

التحدي الآخر وهو الأقرب إلى الجدية بالفعل هو تحدي المشروع الإسلامي المطروح الآن، هذا المشروع في أدبياته القديمة يقول إن الديمقراطية والليبرالية عمل تغريبي، أو فكر تغريبي مكروه أو مرفوض، قد يكون هناك بعض الحركات الإسلامية أو التيارات الإسلامية تبنت الديمقراطية كوسيلة من وسائل العمل السياسي الآن، ولكن التحدي قائم أمام التيار الليبرالي العربي، أتمنى من د.هلال أن يلقي نظرة حول هذه القضية.

التساؤل الثالث يتعلق أيضا بموقف التيار الليبرالي العربي، في الواقع المعيش، من حالة الاستبداد السياسي والتخلف الاقتصادي الاجتماعي والقهر وتهميش فئات كثيرة من المجتمع، يفترض أنها نقيض للفكر الليبرالي في حد ذاته، ومع ذلك مازلنا نقول إن التيار الليبرالي في حالة انتعاش.

التساؤل الرابع: في ظل كل ذلك ماهي مشروعية أو شرعية النظم العربية السائدة الآن؟ من أين تستمد شرعية قيامها -على سبيل المثال- فيما يتعلق بقضية النخبة؟ أنا اتفق معه في أزمة النخب العربية، خاصة المؤمنة بالليبرالية بشكلها العربي، لكن حين قال إن هناك انتعاشا أو مجموعات جديدة من الليبراليين تفكر أو تنتعش أو تبدأ العمل من جديد، ضرب نموذجا وحيدا وفريداً هو مجموعة النداء الجديد في مصر. وهو يعلم جيدا وأنا أعلم والآخرون يعلمون أنها مجموعة قليلة العدد، قليلة التأثير، ليس فقط في الحياة العامة، ولكن أيضا داخل النخب. هل هذه المجموعة هي التي تدل على الانتعاش في الفكر الليبرالي العربي الجديد، خصوصا نحن الآن في ظل ثورة معلوماتية اتصالية غلابة، لم تعد تسمح بإقامة الحدود والعوازل والرقابة وغير ذلك، وإنما الأفكار والقيم أصبحت متبادلة على الهواء مباشرة.

نقطتي الأخيرة موجهة إلى د.عبدالخالق (المعقب) وأنا أسأله بصراحة شديدة عن سر تفاؤله الشديد بأن الفكر الليبرالي اليوم هو الغالب وهو السائد وهو القاسم المشترك في العالم، بما يؤيد بشكل ما نظرية «فوكوياما» في عملية انتصار التاريخ. أنا أعرف أن د.عبدالخالق يعرف أن (فرانسس فوكوياما) أعاد كتابة نظريته من جديد وراجع أفكاره التي قالها منذ سنوات لأنه اكتشف أن فكرة نهاية التاريخ فكرة غير إنسانية على الإطلاق، وغير تاريخية في الوقت نفسه.

إن القول بأن نهاية التاريخ حدثت بانتصار الليبرالية الغربية ليست مقولة سليمة أو مقولة نقف أمامها بالتسليم الكامل.

الجزء الأخير من الملاحظة الموجهة أيضا للدكتور عبدالخالق.. عندما يقول نجاح الليبرالية الاقتصادية على حساب الليبرالية السياسية بتأييد واضح من قائد العولمة الجديد الذي فرض اتفاقية التجارة الدولية ضد مصالح ثلاثة أرباع سكان العالم لا يريد الحرية السياسية، ولكنه يريد تطبيق مقاييس معينة للحريات الاقتصادية في دول معينة للهيمنة الاقتصادية على هذه الدول، ولا يهمه في كثير أو قليل حقوق الإنسان في هذه الدول أو الحريات السياسية.

تعقيبات الباحث على المناقشين

د.علي الدين هلال

نحمد الله سبحانه وتعالى على أن هذا البحث أثار هذا القدر من الانتقادات والجدل، لست من هواة تعقب الآراء المخالفة لي، وأنا أؤمن بأن أي رأي يسير على قدمين.

المفكر أو الباحث يلقي كلمته من شاء فليتقبلها، ومن شاء يطرح رأياً مغايراً، يمكن له أن يوضح، إنما لا اعتقد أن مهمتي أن أعيد الدفاع عما قلت من قبل، واعتقد أيضا أن أهل الفكر ينبغي أن يتحلوا بالتواضع لا أن يقف أحدهم من الآخرين موقف الأستاذ أو المعلم، وإنما نحن جميعا نجتهد.. قد نصيب، قد نعلم بعضنا البعض من خلال الحوار دون أن يصف أحدنا ما يقوله الآخر بأنه منهج غير سليم أو طريق غير سليم. أريد أن أركز على عدد من المسائل المنهجية. يجب أن نميز فيما نتعاطاه بين ثلاثة أمور:

الأمر الأول: الفكر، أي أن ندرس فكراً من الأفكار أو البنية الفكرية لمذهب من المذاهب. أمر آخر: لماذا تنتشر هذه الفكرة في مجتمع معين في مرحلة تاريخية أخرى؟ هذا ليس له علاقة بصحة الفكرة أو خطئها، وكم من الأفكار الخاطئة والباطلة التي لاقت رواجاً كبيراً في المجتمعات.

المستوى الأول مستوى تحليلي ونظري وفلسفي، والأمر الثاني هو مسألة سوسيولوجية، قبول الرأي العام في مجتمع من المجتمعات في لحظة زمنية معينة لفكرة ما. ومن هنا السؤال: لماذا تذيع في هذه المرحلة من تطورنا العربي منظومة من الأفكار كانت دوماً موجودة. الجديد أنه قد تم قبولها أو ذاعت في مرحلة معينة.

قضية ثالثة هي ظهور الحركات الاجتماعية والسياسية وديناميةهذه الحركات. ألاحظ فيما نتعامل به، نحن نتعامل مع المستويات الثلاثة، البنية الفكرية ونقدها أو تحليلها، ثم القبول الاجتماعي لهذه الأفكار، ثم ظهور الحركات الاجتماعية وسعيها نحو السلطة، نحو أهداف أخرى، ربما لو ميزنا بين هذه الأمور نضع الحدود من الناحية العلمية. ماهي العلاقة بين الفكر والمجتمع؟ هنا استطيع كأستاذ بالجامعة أن أكتب ما يحلو لي، وأن أطرح ما يحلو لي من آراء في محاضرات جامعية محدودة التأثير، إنما المفكر الذي يتعاطى مع المجتمع ويتعامل معه، ويسعى للتأثير فيه هو يحمل معه بغض النظر عن رغبته تناقضات هذا المجتمع، وأنا عندي الشجاعة أن أقول هذا عن نفسي. بالقدر الذي تسعى فيه للتأثير في المجتمع، أنت تحمل في ذاتك، وفي فكرك،

قدرا من تناقضات هذا المجتمع، ومن ثم فإني اندهش عندما يقال إن أزمة المفكر منفصلة عن أزمة المجتمع. الفكر في نهاية الأمر هو انعكاس اجتماعي، وإلا أصبح عملا عبثيا، والأسئلة التي نسألها لأنفسنا حتى عندما نتعامل معها فلسفيا هي أسئلة مطروحة ومحددة اجتماعيا، وإلا يصبح ما نقوم به هو نوع من العبث، أو نوع من الفوضى. نحن نبحث قضايا المجتمع، نختلف ونتفق حولها ونجتهد فيها، لكن أنت في النهاية محكوم بالأسئلة المثارة في المجتمع، ومن ثم تطور الفكر يرتبط بتطور المجتمع. وليس في ذهني أبدا القول إن الفكر عليه أن ينتظر حتى يحل المجتمع مشكلته، ولكن من الخطأ تصور أن الفكر يستطيع أن يحل كل المشاكل بمعزل عن المجتمع. يعني ما قصدته هو العلاقة بين الفكر والواقع، وكنت أتصور أنني أطرح بديهية من بديهيات علم الاجتماع، أو علم اجتماع المعرفة، وهذا أمر لا يحتاج إلى نقاش. هل فكرة الحرية قديمة؟ طبعا قديمة فمنذ أفلاطون وأرسطو والفكر الهندي القديم والفكر الصيني القديم، هناك هذه المجادلات، إذا قصدنا بالليبرالية الحرية، فالحرية معروفة، وهي معروفة منذ أقدم الأقدمين، السؤال: متى تبلورت هذه الفكرة بشكل مذهب، ثم تبلور هذا المذهب بشكل حركات سياسية؟ نعم فكرة الحرية قديمة لكن الليبرالية مذهب حديث ارتبط بتطور المجتمع الرأسمالي. أود أن أشارك تماما ما قاله أستاذي د.فؤاد زكريا في التحفظات التي أوردها على استخدامه لكلمة الوافد، وربما يلاحظ أن هذه الكلمة لم ترد في البحث، إنما كل ماقصدته أننا نتعامل الآن مع أفكار لم تنشأ تاريخياً بهذا الاسم، ربما بعض مشتملات الليبرالية معروفة في تاريخنا الفكري العربي والإسلامي، وإنما كل ما قصدته أن الليبرالية كمنظومة نشأت في مجتمع آخر لا اعتقد أنه من الخطأ أن نذكر هذا رغم أن كلمة «الوافد» فعلا أشارك د.فؤاد في التحفظ بشأنها. هم يتحدثون عندما تنتقل الفكرة من فرنسا إلى ألمانيا، ومن إنجلترا إلى فرنسا أنها تكتسب مضامين جديدة، أو يضاف إليها، أو تحور. إذن مجال هجرة الأفكار وانتقالها هو من المجالات المعتمدة في تاريخ الفكر السياسي والاجتماعي، وكل ماقصدته أننا إذا كنا نريد لفكرة ما أن تنتج، علينا أن نعرف المصاحبات التاريخية والثقافية للمجتمع الذي نشأت فيه. في بلادنا، وهذا هو السؤال، من غرائب الحزب الذي نشأ وفقا لأفكار أحمد لطفي السيد في مصر وهو حزب الأحرار الدستوريين، هذا الحزب كان مشاركا للسلطة في حكومة محمد محمود باشا في عام٢٧-٢٨، هذا الحزب شن حربا عنيفة دفاعا عن الشيخ علي عبدالرازق وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» دفاعا عن حرية فرد في التعبير، في الوقت الذي كان وزراؤه يشاركون في حكومة محمد محمود التي تعرف في التاريخ المصري باسم حكومة اليد الحديدية، هذا التناقض بين حرية النخبة في التعبير عن رأيها، وتقليص الحريات للمواطنين عموما، كيف نفسر هذا؟ جزء منه قضية طبقة كبار الملاك، جزء منه الطابع النخبوي الموجود. نحن نريد أن نقول إن تأسيس سلطة سياسية في أي مجتمع أو دولة، لا يأتي

أبدا لأن هناك فكرة انتشرت، الدولة هي تعبير عن مجموعة توازنات طبقية وسياسية، قوى سياسية واجتماعية تتحالف لكي توجد الدولة، ولكي يستمر شكل معين من أشكال النظم السياسية، والذي أقوله إن الدولة العربية - طبعاً هذا تعميم قد يرد عليه بعض التحفظات - ترغب في الانفراد بالسلطة، والآن يوجد صراع بين الدولة والقطاع الخاص الناشئ لأن الرأسمالية الناشئة كما أنها تشارك اقتصاديا تريد أن تشارك سياسيا. وفي بعض البلاد العربية توجد الآن توترات سياسية بين الدولة والقطاع الخاص، لأن الدولة تريد أن تحمل القطاع الخاص مسئوليات اقتصادية دون أن تعطيه قدراً من المشاركة السياسية. نفس الشيء في المجتمع المدني، الدولة قد تقبل بوجود بعض جمعيات حقوق الإنسان، بعض الأحزاب، إنما إلى أي مدى تقبل الدولة مفهوم تداول السلطة، أو أن يوجد حد حقيقي عليها؟ نعم، إذا سمح لي د.عبدالخالق، القضية ليست التصالح مع الغرب، إنما التصالح مع الغير عموما، والتصالح مع العالم، وقبلها التصالح مع النفس لأننا في كثير من الأحيان نحن لم نتصالح مع تاريخنا، ونحن لم نتصالح مع ثقافتنا، ونحن لم نتصالح مع ديننا. إذا لم نتصالح مع الذات، مع التاريخ فنحن لسنا مؤهلين للتصالح مع الغير.

ونستطيع أن نرى ماذا فعلت اليابان، ماذا فعلت ماليزيا، ماذا فعلت دول أخرى. هل ثورة ٥٢ هي التي عملت انقطاعا في التيار الليبرالي، أم فشل النظام السابق؟ إذا أردت إجابة سياسية، بالطبع النظام السابق كان قد سقط عندما سقط مرشح الملك في انتخابات الضباط في ٥٢، إذن النظام القديم كان قد سقط، إنما لم تكن قد سقطت حرية التعبير، وبالتالي تقييم ثورة يوليو من هذه الزاوية علينا أن نميز بين دورها فيما يتعلق بقضية السلطة السياسية، وكان النظام القديم قد سقط وبين دورها.

النقطة الأخيرة، نعم نحتاج إلى إعادة تأسيس المفاهيم الليبرالية، وأن نعيد هذا التأسيس في مقومات داخلية، وهذا يعد أحد التحديات الكبرى للفكر الليبرالي وللفكر العربي.

العربي بين اسمه وحقيقته
أو نقد العقل الوحدوي

علي حرب*

«وحدها الاختلافات تتشابه»

جيل دولوز

فهـم المـــأزق

اعترف بأنني لست من أصحاب الفكر القومي، كما لا أعد نفسي من الاختصاصيين في هذا الشأن، وإنما أنا عامل في ميدان الفكر على العموم، تستوي في ذلك عندي اتجاهاته ومجالاته، أكانت عربية أم غير عربية. وبصفتي كذلك، فإنني اهتم بالأفكار واشتغل بنقد المفاهيم والمشاريع، وذلك من أجل سبر الإمكانات وإعادة صوغ الإشكاليات أو من أجل فهم المأزق وتفسير الإخفاقات والتراجعات.

ولاشك أن المقولات المتداولة في الخطاب العربي المعاصر، على اختلاف منطلقاته، تشكل مادة خصبة للعمل، وأعني بها بشكل خاص مقولات التنوير

* كاتب ومفكر لبناني.

والتقدم والعقلانية والعلمانية والحرية والحداثة، فضلا عن مقولات الإسلام والهوية والعروبة والوحدة.

مثل هذا العمل يقع أساسا في الصميم من مشاغلي، وهذا ما أحاوله الآن: نقد الفكر القومي والعقل الوحدوي، ولذا يتناول النقد هنا -بالدرجة الأولى- المقولات والمفاهيم، من حيث طرق استعمالها وأساليب التعاطي معها أو كيفية إدارتها. فمأزق المشروع القومي لا يكمن في عوائقه الخارجية من نزعات قطرية أو أنظمة رجعية، ولا في المؤامرات التي تحوكها القوى العالمية الامبريالية، وإنما يكمن في الفكر نفسه، أي في عوائقه الذاتية التي حالت دون تحول المقولات إلى تجارب ممكنة تسهم في تشكيل عالم عربي أكثر تواصلا وتضامنا بين دوله وشعوبه.

يمكن لناقد الفكر العربي أن يهتم بالظروف الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية، أو بالأنظمة السياسية والصراعات الدولية. ولكن المعني بالشأن الفكري، والفلسفي على وجه التحديد، إشكاليته هي دوما فكرية، ومعالجته للمسائل تتم على مستوى الفكر. ولهذا فأنا أقرأ الأزمة في منطق الفكر نفسه، أي في نماذج الرؤية ومبادىء التصنيف وقوالب الفهم، أو في التراكيب الذهنية والمنظومات العقائدية والممارسات الفكرية، ذلك أن أكثر العرب إنتاجا للاختلاف هم الذين يفكرون في الوحدة وينظرون لها.

ولعل هذا شأن بقية المشاريع: فالأساس في فهم مأزقها هو الأفكار نفسها، أي فكرة التقدم أو الاشتراكية أو الإسلام أو الحداثة، تماما كما أن مأزق المشروع القومي يكمن في فكرة الوحدة بالذات. ذلك أن العالم هو في النهاية بحسب مانفكر فيه، أي هو رهن بمقولاتنا الخاوية وأوهامنا الخادعة وتهويماتنا المدمرة، كما هو رهن بقراءاتنا الفعالة أو أفكارنا الخصبة ومفاهيمنا الخلاقة أو الخارقة.

تعرية المسبقات

من الطبيعي أن يتركز النقد على مقولة «الوحدة»، إذ هي أخص ما يتميز به المشروع القومي عن سواه من المشاريع التي تقاطع معها أو تأثر بها، كالمشروع الإسلامي أو الاشتراكي أو الليبرالي.. ذلك أن فكرة الوحدة، هي في نظر القوميين الغاية والوسيلة معا: فهي الهدف الذي ينشده كل قومي استعادة للهوية الضائعة، كما هي أداة التحرر والتقدم والسبيل إلى صنع القوة وممارسة الفاعلية والحضور.

ويقوم النقد على تفكيك المقولة لتعرية البداهات التي ينبني بها الفكر القومي ويحجبها، وأعني بها النماذج والقوالب والآليات التي اشتغل بها العقل الوحدوي لكي ينتج عوائقه وفشله. هذه البداهات كثيرة ومتداخلة، تبدأ بالوهم الماورائي، وتنتهي بالمنطق الاختزالي، مرورا بالتعلق الخرافي والمنزع الصوفي والوعي الاستلابي والفكر الأحادي أو الأسلوب الدغمائي.. نحن إزاء نمط من التفكير لا يخص الاتجاه القومي وحده من دون سواه، وإنما هو نمط هيمن على عقول النخب الثقافية من أصحاب المشاريع الأيديولوجية، سواء في العالم العربي أو في خارجه. ولذا فإن نقد العقل الوحدوي هو بمعنى ما نقد للعقل الأيديولوجي على وجه العموم.

يتجلى الوهم الماورائي في الاعتقاد بوجود هوية قومية للعربي، هي «روح مطلقة» سارية في كل فرد، أو «ذات مثالية» تتعالى على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو «صفة أزلية» لايجري عليها التبدل والتغير. نحن هنا إزاء هوية ناجزة ومسبقة تبقى «هي هي في جوهرها»، بحسب مقولة ميشال عفلق، وذلك بقدر ما تصدر عن «إرادة الله»، ولذا، فهي قدر لا مرد له ينبغي على العربي أن يكون خليقا به[1].

بحسب هذا الفكر الغيبي والمثالي ليس الأفراد من العرب سوى أصداء أو «ظلال باهتة» للفكرة المجردة والحقيقة الخالدة. إنهم نسخ عن الأصل، بقدر ما هم أسرى طبعهم الصافي الأصيل، أو بقدر ما هم مجرد امتداد «لروح الأجداد الأبطال». ولذا عليهم أن يتوجهوا دوما نحو الماضي، لتحقيق الروح العربية الأصيلة، أو استعادة الهوية المفقودة. باختصار أشد، لا قيمة هنا للفرد في ذاته، إذ هو مجرد «وسيلة» لتجسيد الصفة المثالية أو الروح المطلقة أو الرسالة الخالدة أو الوحدة المقدسة.

ولذا فإن الشكل الماورائي، الذي هو في أساسه مبدأ لتفسير العالم، كما هو شأن المحرك الأول الذي لا يتحرك عند أرسطو، أو واجب الوجود عند الفارابي، إنما يتحول في الفكر القومي إلى مركب فكري تتداخل فيه الأوهام المثالية والصور الروحانية مع الممارسات التقديسية والقفزات الخرافية فوق الواقع.

يتجلى ذلك في التماهيات اللامعقولة التي يقيمها العربي، والقومي على وجه العموم، مع اسم أو عرق أو أرض أو لغة أو تراث أو عصر أو دور، لكي يتخذ منه مقوم الأمة، أو مرجع الهوية، أو نموذج الوحدة. ومن أمثلة ذلك قفز القوميين اللبنانيين، إذا جازت التسمية، فوق العصور، لاتخاذ العصر الفينيقي مرجعا لهويتهم، أو اعتقاد القوميين الاجتماعيين بوجود «مزيج سلالي» سوري

متفوق يتميز به السوريون عن العرب الصحراويين حسب ما نجد لدى أنطون سعادة[٢]. في الفكر القومي العربي صور كثيرة للتماهي بحسب منوعات هذا الفكر. هناك الطبع الصافي، أو الرسالة الخالدة، أو اللغة المتعالية على الزمان، أو الأرض الممتدة من الماء إلى الماء. ومنهم من يتماهى مع عصر معين يعتبره المثل الأعلى أو العصر الذهبي، قد يكون العصر الجاهلي، أو عصر الفتوحات،أو العصر العباسي. ومنهم من يستلهم صور الأمة ونماذج الوحدة من الفلسفات والتجارب الأوروبية، الألمانية منها بنوع خاص[٣].. حتى العقل يشكل هنا أساسا للمماهاة. فالدكتور محمد عابد الجابري – على مابات معروفا – يحدثنا عن عقل عربي يتميز عن عقول الأمم الأخرى بأنه «عقل بياني» صاف دخل عليه العقل العرفاني من خارجه وأسهم في تخريبه[٤].. وهكذا نحن إزاء عقل وحدوي يشتغل باستحضار نماذج وأطياف من أزمنة غيبية وعصور سحيقة، من أجل استعادة الوحدة الضائعة، أو من أجل لأم «الاسم العربي الجريح» على حد تعبير عبدالكبير الخطيبي.

هذه التماثلات مع الأسماء والأشياء تبلغ ذروتها فيما سماه بعض الدارسين للفكر القومي بالمنزع الصوفي. والصوفية تعني هنا الاتحاد والذوبان أو الامحاء إزاء فكرة أو شخص أو بالأحرى إزاء شخص يرمز إلى الاسم والهوية، ويجسد المبدأ والمثل الأعلى. فمصير الفكرة، في الفكر العقائدي، أن تتشخصن في فرد يختزل الأمة ويصبح مستودعا لهمومها وآمالها وأحلامها. هذا الفرد الذي يغدو موضع التعظيم والتبجيل، هو على ما نعرف ونشهد أو نعاني، القائد الملهم والزعيم الأوحد والإنسان الكامل والبطل التاريخي الفاتح أو المنقذ والمحرر، أي هو الشخص الذي تخلع عليه كل المزايا التي ترفعه إلى مصاف الآلهة، الأمر الذي يترجم عبادة للشخصية أو أنظمة كلانية وممارسات فاشية، وهي ظواهر تتفاوت داخل الاتجاه القومي من حيث الغلو والتطرف بين مفكر وآخر أو بين حزب وآخر أو بين قائد وآخر.

هذا بالطبع تلخيص مكثف غاية التكثيف لنمط الفكر القومي، على ما استخلصته من أقوال بعض المفكرين القوميين، أو من أقوال بعض الدارسين للفكر القومي.

ماذا يعني ذلك إذا شاء المرء أن يقرأ ما لا يقرأ في الخطاب أي ما يحجبه القول ويتأسس عليه في آن؟

هناك جملة مسبقات يصدر عنها الفكر القومي يساعد كشفها على فهم اللامفهوم مما يحدث على أرض الواقع المحايث للعمل الوحدوي.

الانشداد إلى الوراء

نحن إزاء نمط من التفكير يشدنا إلى الوراء، بدلا من أن يتوجه بنا إلى الحاضر والراهن أو المستقبل. ولذا فالتركيز يتم على المسبق والمنجز والمتحقق، لا على ما يمكن خلقه وإنجازه أو فتحه واستكشافه، وإذا تركبت العروبة على جذرها الإسلامي يضاف إلى المسبق البيولوجي أو الاتنولوجي الذي يحدد هوية العربي قبل ولادته، المسبق العقائدي الذي يجعل النص القرآني ينطوي، بصورة تسبق العقل والتجربة، على مختلف النظريات العلمية في مجالات الطب والطبيعة والنفس والفلك، أو حتى على المنطق التجريبي الذي وضعه باكون في فجر العصور الحديثة، على ما يقرأ الكثيرون النص بصورة إسقاطية استباقية بهذا المعنى. فالعربي هو من تسبقه الأفكار وتتقدم عليه الحقائق، أي أن زمنه هو زمن أصولي تراجعي، ومن يكون كذلك لا ينتج فكرا ولا يصنع حقيقة ولا مستقبلا.

مثل هذا النمط من التفكير هو الذي يفسر لنا كيف أننا نعود القهقري، ونكاد نخرج من التاريخ أو نصبح على هامشه، كما يلاحظ أو يخشى بعض المثقفين العرب. ولا عجب في الأمر: فالقوة والفاعلية والازدهار والحضور، كل ذلك يتحقق بتحرر الواحد من مسبقاته وأوهامه الذاتية، أي بتغيير صورته عن نفسه وإعادة ابتكاره لدوره، للمساهمة في تكوين المشهد العالمي، عبر خلق واقع جديد، أو القيام بإنجاز حضاري، أو اقتحام مناطق جديدة للتفكير والعمل. بمعنى آخر: إن الدور الفاعل لا يمارس إذا بقي الواحد، فردا كان أو مجموعا، أسير معنى معين أو سجين صورة ماضية، بل يمارس بالاشتغال على الذات والعمل على تغييرها، للانخراط في صناعة العالم، ونسج علاقات فاعلة وراهنة مع الواقع، وذلك بخلق إمكانيات جديدة للوجود والحياة، تتغير معها جغرافية المعنى وعلاقات القوة.

وليس صدفة أن الأمة التي تتصدر اليوم العالم، أي الولايات المتحدة، هي الأقل عراقة وانشدادا إلى الماضي، والأكثر تنوعا واختلاطا على الصعيد العرقي، في حين أن الأمم العريقة، كفرنسا وبريطانيا، تتراجع بقدر ما تهرب من الواقع إلى الماضي بصوره ونماذجه.

مجتمع للعبودية

انعدام الفاعلية هو الوجه الآخر لانعدام الحرية. إذ الفرد هنا «ليس غاية في ذاته»، بقدر ما هو نسخة عن أصل يسبقه، أو أسير لطبيعة تتحكم فيه، أو منفذ لمشيئة عليا تتجاوزه. وهكذا بحسب

هذا النمط من التفكير، لا قيمة للفرد إذ هو مجرد أداة تسخر لخدمة المسبق والأزلي والمتعالي. والمجتمع الذي يكون أفراده مجرد آلات يتحول إلى مجتمع لإنتاج العبودية لا لصنع الحرية. نحن هنا إزاء تأليه للأسماء والصفات يولد القمع والاستبداد والعنف، باسم الوحدة المقدسة أو المصلحة العليا للأمة، على ما ترجم العمل القومي أو على مايراد له أن يترجم. والمثالات تقدمها مواقف النخب الثقافية وتصاريحها، عند الأحداث: فالقوميون، عروبيون كانوا أم غير عروبيين، يستبشرون ويبتهجون عندما يتغلب بلد عربي على آخر، أو تجتاح دولة عربية لأخرى، إذاً المهم عندهم قيام الوحدة مهما كانت الأثمان، أي مهما كان حجم الدمار والهلاك للبلاد والعباد.

الخواء الوجودي

من سمات الفكر القومي على ما جرى عرضه القفز فوق الأحداث ونفي المتغيرات. وهذا هو معنى الجوهر الذي لا يحول ولا يزول. إنه التعامل مع الأحداث والكائنات بوصفها أحداثا عارضة أو أعراضا زائلة. والمثال على ذلك ما علق به الدكتور الجابري على اجتياح العراق للكويت.

لقد اعتبر يومئذ أن هذا الحدث لم يكن مقصودا بذاته أو مخططا له، بل كان مجرد «حدث عارض»[٥] اعترض القيادة العراقية في طريقها لتحقيق مشروعها القومي التحرري. غير أن المسكوت عنه في خطاب الجابري، هو أن الكويت هي التي جرى التعامل معها بوصفها مجرد حدث عارض أو زائل إزاء الفكرة القومية والمشروع الوحودي، وبالطبع هذا شأن بقية الدول والشعوب والأفراد: لا قيمة لأحد أو لوطن قياسا على الحلم الوحدوي الكبير. فالشعار هنا: أنا قومي أو وحدوي إذن أنا موجود. ولذا فالفرد يوجد من أجل العروبة أو الأمة أو الرسالة أو الوحدة، وهذا شأن المشاريع الأيديولوجية والأحلام الجماعية: يوجد الفرد من أجل الاشتراكية أو الثورة أو الإسلام أو الحرية، أي من أجل مطلق يتسلط على الوجود، ويختزل الحياة بما فيها من التنوع والغنى والفرادة والطاقة الخلاقة... إنها أمبريالية المبدأ الواحد، وفاشية العقيدة المغلقة، وإرهاب القضية المقدسة. وذلك يترجم خواء في المعنى وفقرا في الوجود، على ما تشهد التجارب في المشاريع الشمولية حيث البشر يتحولون إما إلى قطعان أو إلى آلات ومواضيع.

العماء المعرفي

هذا الخواء الوجودي وجهه الآخر هو العماء المعرفي. ولا عجب فنحن إزاء أمة تبقى هي هي في جوهرها، أو لغة تبقى على ماهي عليه. إنها المماهاة التامة، حيث الشيء يتساوى مع نفسه ولا

يمكن أن يكون سوى نفسه. وما يكون كذلك لا ينتج معرفة، إذ المعرفة هي خروج من سجن المماهاة بإيجاد نسبة بين شيء وشيء، أو باجتراح حد أوسط ينعقد به الفكر، أو بخلق وسط مفهومي يتيح التلاقي والتواصل. من هنا لا معرفة، أي لا معنى ولا مفهوم، من غير اختلاف ومغايرة، أو من غير نسبة وتوسط. أما المماهاة والمساواة والمطابقة فإطباق على العقل، وخنق للفكر، وقفل لأبواب المعرفة.

ومما له دلالته أن ميشال عفلق يذهب في تعريفه للحقيقة القومية بقوله إنها تسبق المعرفة وتهزأ بالتعريف وتتملك العقل ولا تنحصر بوعي.(٦) وهكذا فالقومية في تصوره تقع خارج نطاق الوعي ومساحة الفهم ونور المعرفة. وما يكون كذلك، هو أقرب إلى الغريزة التي تترجم خلافا ووحشية، أو إلى الهوام الذي يترجم اصطفاء وفاشية، كهوام الشعب المختار أو السلالة المتفوقة أو الطبع الصافي أو الأمة التي هي خير أمة أو الشخص الذي هو خير الخلق والبرية.. أو هو إيمان أعمى يحيل علاقة المرء بهويته إلى مجرد هواجس أو وساوس.

وحده ذلك يتيح لنا أن نفهم ما مورس ولايزال يمارس باسم العمل الوحدوي أو التوحيدي من اختلافات بربرية وتصرفات إرهابية أو ممارسات اصطفائية.. وهذه ثمرة التعامل مع هوية الأمة بوصفها فطرة أو طبيعة أو استسلاما لعفوية الحياة. إذ ليس في الفطرة سوى اختلاف اللهجات والأوطان والطوائف والجماعات والمصالح والمواقع.. وأما الوحدة فهي صناعة ومراس ذاتي، عبر العلاقة مع الآخرين، أي هي اشتغال على الغريزة والفطرة والحياة العفوية، بالتجربة والدربة، بالعلم والمعرفة، بالتوليف والتركيب، وذلك لتحويل الاختلاف إلى إمكان وحدوي.

الاستلاب الخلقي

ثمة وعي استلابي يخترق الفكر القومي على الصعيد الخلقي، كما يتجسد ذلك في الشعور بالفقد والحرمان إزاء الهدف الذي هو التئام الهوية. والمستلب يفكر دوما بطريقة نموذجية طوباوية. إذاً الحقيقة هي في نظره غائبة والحق منتهك أو مستلب، أما الواقع المشاهد فهو مصطنع أو زائف. وهكذا فهو يقيس دوماً الشاهد، أي الاختلاف المرفوض، على الغائب، أي الوحدة الضائعة. إذاً هو لا ينطلق من الحاضر والمعيش لصنع الوحدة، ولذا تبقى الوحدة غائبة مستحيلة التحقق.

هذا شأن الوحدوي في وعيه المستلب: إنه يتعامى عن المشهد ويقفز فوق الحقائق، منطلقا في طرحه لشعار الوحدة من نموذج جاهز، أو من تصور ساذج، أو من نظرة تبسيطية، ولربما انطلق

من طيف آت من أقاصي الذاكرة، هكذا ممارسا القفز فوق الواقع العربي المعقد النابض باختلافات أهله وشعوبه، الغني بتعددهم وتنوعهم.

ومن يفكر على هذا النحو لا يغير واقعا ولا يصنع وحدة، بل ترتطم أفكاره المثالية ونظراته التبسيطية على أرض الواقع العنيد، لكي ترتد عليه، كما ترتد الكرة عندما تصطدم بأرض صلبة ملساء. ومآل ذلك الارتداد عن الهدف، والشعور بالإحباط، وإنتاج واقع أسوأ من الواقع المراد تغييره. وحده ذلك يفسر لنا فشل التجارب الوحدوية التي آلت إلى مزيد من الاختلاف والفرقة.

وهذه ثمرة إقحام المقولات الجاهزة والنماذج الكاملة على أرض الواقع، وهذا مآل التعامل مع الاختلاف الواقع بوعي استلابي ارتدادي. ذلك أن عمل التوحيد يحتاج إلى وعي إيجابي يعترف بالاختلاف لكي يشتغل عليه ويقوم بتحويله، عبر تحويل فكرة الوحدة نفسها على أرض الممارسة وفي أتون التجربة. فلا وجود لمقولة جاهزة قابلة للتطبيق على الواقع، وإنما الفكرة الخصبة هي إمكانية للعمل، يعاد دوماً ابتكارها بقدر ما تسهم في إنتاج واقع مغاير. بهذا المعنى يبقى مفهوم الوحدة رهنا بالممارسات الوحدوية. وهذا شأن المفهوم الخلاق: إنه يتشكل فيما ينخرط في تشكيل الواقع الذي يسعى إلى قراءته وتشخيصه. من هنا ليست الوحدة مجرد انطباق فكرة على واقعها، بقدر ما هي تجربة يصار عبرها إلى خلق وقائع جديدة ومجالات جديدة...

خرافة البطل

أخيرا لا آخراً، إن نمط الفكر القومي هو نقيض الفكر الديمقراطي. ذلك أن الماهاة الوحدوية أنتجت أسطورة الفرد البطل المخلص والقائد الملهم الذي يفكر ويقرر عن الكل. والتركيز على الفرد يستبعد العمل المؤسسي بقدر مايستبعد الحوار الديمقراطي والسلوك العقلاني. النموذج هنا هو التراتب العامودي من الرأس إلى الهرم، والعلاقة من الأعلى إلى الأدنى. أما العلاقة الأفقية فهي دوماً موضع المؤاخذة والشبهة على الصعيد السياسي، ولذا فالوحدة ليست سوى آلية للقولبة والنمذجة أو استراتيجية للإخضاع والاحتواء. وثمرة ذلك سحق المجتمع تحت سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحد، أي قيام المجتمع الكلاني حيث الكل يتماهون مع الواحد الأحد الذي تملأ صوره وكلماته الساحات والشاشات.

هذه الظاهرة تصدر عن العقل النخبوي والوعي النرجسي لأصحاب الأحلام الكبيرة والمشاريع العريضة، على ما تمثل ذلك في ممارسة النخب الثقافية الوصاية على الناس والجماهير،

وادعائها الفارغ أو الفاضح القيام بتحرير أمة أو توحيدها أو النهوض بها أو قودها على طريق التقدم. إنها النرجسية الثقافية والتبجح الأيديولوجي، وذلك آل إلى الاستبداد والاصطفاء، بقدر ما أنتج آلهة قامت مقام الناس في التفكير والحلم، فضلا عن كونه آل إلى الفقر والخراب، ولا عجب فهذه ثمرة التهويمات الخلاصية والمنازع الطوباوية والتعاملات الأسطورية مع العالم.

لاشك أن للأسطورة فاعليتها، إذ هي تسهم في التعبئة والتجييش، وراء الشعارات التي تعد بالتحرير والتقدم أو بتحقيق الوحدة واستعادة المجد الضائع. وقد تنجح الأسطورة في تقويض نظام أو إسقاط دولة، ولكنها أعجز من أن تسهم في بناء مجتمع جديد أو صنع عالم مغاير. يمكن للأسطورة أن تسهم في لأم الهويات والتحام العصبيات، ولكنها لا يمكن أن تبني مجتمعا يقوم على العقد والدستور والشراكة أو على العقلانية والديمقراطية والحريات السياسية.

الوحدة الملغومة

مجمل القول: هذه الآليات والبداهات ينتظمها منطق واحد، هو منطق اختزالي تبسيطي مغلق، يشتغل فيه الفكر تحت هيمنة مبدأ واحد ووحيد، قد يكون الأمة أو العروبة أو الوطن أو الإسلام أو الاشتراكية أو الثورة، وذلك بحسب اختلاف المشاريع الأيديولوجية.

ولكن لا ينبغي أن ننخدع بالخطاب الوحدوي فالمقول والمصرح به هو الكلي والعام والأمر الجامع أو المشترك، ولكن الكلمات هي في النهاية حقول من الدلالات ومخزون من الصور والأطياف والهوامات.. ولهذا فداعية القومية والوحدة، ينطق بالكلي والعام. ولكنه يقيس الأمور بمنظاره الضيق انطلاقا من خصوصيته الوطنية أو الطائفية أو الحزبية أو الشخصية، ولهذا فهو يستعمل العروبة ليس فقط بمعنى لا يتسع لكل العرب، بل بمعنى يضيق عن وطن أو حزب أو مجموعة لكي لا يتسع إلا لموقعه ووجهة نظره، مستبعدا بذلك سواه إلى دائرة العمالة والرجعية.

وهذا شأن الإسلامي التوحيدي، لايفهم من الإسلام إلا مذهبه أو حزبه أو اجتهاده الخاص، مستبعدا ما عداه إلى دائرة البدعة والضلالة، وهذا أيضا شأن الاشتراكي الأممي، يستعمل الأممية على نحو خاص لا ينطبق إلا على شرذمة من البشر، متهما كل من يخالفه الرأي بالتحريف والهرطقة.

ولذا فإن العقل الوحدوي أو التوحيدي أو الأممي لم ينتج سوى ألغامه التي تنفجر اختلافات ونزعات بربرية تمزق ماهو واحد أو متحد في الأصل. هذا ما جعل العروبيين أعداء الوحدة، والإسلاميين أعداء التوحيد، والاشتراكيين أعداء الأممية، وإلا كيف نفهم ماحدث ويحدث من

نزاعات وفتن وحروب وانشقاقات داخل الصف العروبي أو الإسلامي أو الاشتراكي؟ لا نفهم ذلك من خلال مصطلحات العمالة والخيانة أو البدعة والضلالة أو الرجعية والتحريفية، بل نفهمه من خلال العقل الدغمائي والفكر الأحادي والمنطق التبسيطي الاختزالي.

وحده ذلك يفسر لنا كيف أن دعاة الوحدة أو التوحيد عاجزون عن توحيد حي في مدينة، فكيف بتوحيد عالم من الأوطان والدول أو من الشعوب والقبائل أو من الطوائف والمذاهب؟!

منطق الشبيه

هذا هو مأزق العقل الوحدوي الذي يجدر فهمه: إنتاج الفرقة باسم الوحدة. ولا يفسر الأمر برده إلى إرادة الانفصال أو إلى الموانع الخارجية. بالعكس ينبغي إرجاعه بالذات إلى إرادة البحث عن الشبيه والمماثل. هذا هو داء العمل الوحدوي المزمن كما أراه: إنه يتجسد في منطق المماثلة والمجانسة. مثل هذا المنطق هو الذي يجعلنا نختلف كلما فكرنا في الوحدة.

ومؤدى هذا الفهم للمأزق أن المختلفين وحدهما يمكن أن يتشابها ويتفقنا، عندما يتمكنان من خلق مساحة للتواصل أو مجال للتبادل. أما التجانس التام فمعناه أن يفتش الواحد عمن يكون نسخة عنه أو آلة له، أو يقوم بنفيه وإلغاء دوره، ومآل ذلك إما نشوء المجتمع الكلاني، أو قيام وحدة ملغومة تنتظر الانفجار، كما تشهد تجارب المتماثلين، سواء كانت بين عاشقين أو مواطنين أو حزبين أو شطرين أو بلدين...

ولهذا قلما نجد مؤسسات قومية وحدوية تحسن الحوار والاتفاق، خصوصا الأحزاب العقائدية والسياسية التي كما نعرف ونعاني تحولت إلى مصانع للفرقة والتجزئة. حتى المؤسسات الثقافية والفكرية لا نجدها تتفق بالرغم من وحدة الهدف، وذلك بقدر ما تتصرف الواحدة منها بوصفها مماثلة للأخرى تمام التماثل، ولو أحسنت كل واحدة تمييز نفسها بمجال أو دور أو اختصاص، لتواصلت واتفقت، إذ لا لقاء ولا تواصل يثمر إلا بين المختلفين.

وآلية المماثلة والمجانسة المولدة للاختلاف والشرذمة، هي إحدى الآليات التي يشتغل بها الفكر العربي المعاصر، على وجه العموم، كما نجد لدى أهله وأعلامه. ومثالي على ذلك القراءة التي يقدمها الدكتور محمد جابر الأنصاري لتاريخ الأفكار والفلسفات، كما يبدو ذلك في كتابه: الفكر العربي وصراع الأضداد.

يفسر الأنصاري ظاهرة انفتاح الفكر الإسلامي على العقلانية الهلينية، مقابل رفضه للمثنوية الفارسية، بكون الفلسفة اليونانية، بما فيها الأرسطية، هي مثل الإسلام تماما، تصدر عن «مبدأ

توحيدي» وتبحث عن «التجانس الذاتي»، أي عما هو نفي للتعدد والاختلاف والشرك والثنوية والشك والريبة(٧).

غير إن إرادة التوفيق لدى الأنصاري، جعلته يمارس التبسيط والاختزال، من غير وجه وعلى غير صعيد:

١- ليست الفلسفة اليونانية توحيدية على شاكلة الفكر الديني، ولا هي مثنوية على شاكلة الفكر الفارسي القديم، وإنما هي شكل جديد من التفكير له ميزته وفرادته: إنشاء خطاب عقلاني، والتعامل مع العالم بلغة الإشكاليات والمفاهيم. وفي أي حال إن الفكر اليوناني ليس توحيديا بالمعنى الإسلامي، وإنما هو فكر يخترقه التعارض بين المعقول والمحسوس، أو بين الصورة والمادة، خصوصا عند أرسطو حيث لا وجود لفكرة «الصدور» أو الخلق.

٢- إذا كان المسلمون قد انفتحوا على الفكر اليوناني، فليس لأنه يجسد الشبيه والمماثل، بل لأنه يمثل المختلف والمغاير، سواء من حيث الآلة المنطقية، أو من حيث المفاهيم الفلسفية. ولو اتصلوا بمن أو بما يشبههم ويتجانس معهم، لما نتج عن ذلك تفاعل خلاق ومثمر. فالمماهاة والمطابقة والمجانسة تنتج الفقر والضحالة، أو الانخراط في العصبيات المجتمعية وتشكيل الهويات المغلقة.

٣- لقد جرى على أرض الإسلام: صراع متعدد الوجوه والمستويات:

أولا: الصراع بين الأحزاب والفرق الإسلامية حول المسائل الخلافية التي أحدثت النزاع والانشقاق منذ البداية. **ثانيا:** الصراع بين الداخل والخارج، أي بين الفكر الإسلامي من جهة والفكر الفارسي أو اليوناني من جهة أخرى. وما تكفير الفلاسفة سوى شاهد بليغ على خرافة التجانس، التي تستبعد قارة معرفية في منتهى الخصوبة والثراء، يمثلها الفكر الصوفي المتسم بالقلق والتوتر والتعارض... إن هذه الخرافة تجعلنا نتناسى أن الثقافة الإسلامية ليست كلا واحدا متجانساً، بل ساحة للاختلاف والتنوع، وبحر تتلاطم فيه التيارات المتعارضة.

٤- إن خطاب التوحيد، النابذ للاختلاف والتعدد والتعارض، يقدم مثالا على الخداع الأصلي الذي يمارسه كل خطاب، أي الوصول دوما إلى ما لا يريد قوله: ذلك أن خطاب التوحيد يطرد الثنوية من الباب لكي تعود من الشباك. على شكل متعارضات تخترق الفكر الإسلامي من ألفه إلى يائه: ثنائية الله والشيطان، أو الله والإنسان، أو العقل والنقل، أو الشورى والنص، أو القدم والحدوث، أو الحق والخلق...

وهكذا نحن إزاء تماهيات خادعة اعتاد المحدثون والمعاصرون على إقامتها بين التجارب التاريخية، كالمماهاة بين الشورى والديمقراطية، سواء بجعل الشورى ديمقراطية حديثة، كما فعل الصادق النيهوم، أو بجعل الديمقراطية شورى قبلية كما يفعل جورج طرابيشي(٨).

ومآل ذلك الاختزال والتبسيط بحثا عن مماهاة مستحيلة نلجأ إليها، إما دفاعا عن الذات أو إنكارا لمنجزات الغير. والحصيلة على الصعيد المعرفي: الهشاشة الفكرية والحمل المفهومي الخادع. فالأجدى أن نحول أوطاننا وتراثنا إلى أرض لاستيلاد الأفكار وإعادة ابتكار المفاهيم، بافتتاح حقول جديدة للمعرفة، أو ابتكار أشكال جديدة من التفكير، وعلى النحو الذي يتيح مزيدا من التفاهم والتلاقي والتواصل بين البشر، مادام الحديث عن الوحدة يجري من منظور فلسفي.

المنطق التحويلي

أخلص من نقدي إلى ثلاثة أمور:

أولها أن غاية النقد ليس نقض فكرة الوحدة أو مبدأ التوحيد، بل تفكيك المقولة وإعادة تركيبها، لتحرير الفكر الوحدوي من منطق العجز وآلياته، كما تمثل ذلك في الأحادية الخاوية والمطلقات الهشة والتهويمات الأيديولوجية التي حولت الفطرة العربية إلى فاشيات حزبية حديثة أعادت إنتاج العصبيات القبلية والدينية بشكلها الأسوأ.

ثانيهما أن العمل الوحدوي أيا كان غرضه ومستواه. يتطلب التمرس بمنطق آخر، من سماته وآلياته:

- انفتاحه على الأحداث.. إذ التفكير المنتج والفعال هو قراءة المرء لما يحدث والمساهمة في صوغه لكي يكون دوما على مستوى الحدث.

- اعترافه بالاختلاف الواقع، لأن الوحدة بين العرب، تنشأ بين مختلفين، ولاتجري فقط بين متماثلين، بمعنى أنها ليست ممارسة العربي لوجوده التلقائي أو الفطري، تماهيا مع الأصل أو بحثا عن الجذر، بقدر ماهي إبداع للذات، يتغير به المرء عما هو عليه، لملاقاة الآخر، ليس لمجرد المماهاة الرمزية أو اللفظية، بل عبر المشاركة في صناعة المستقبل، واجتراح إمكانيات للوجود والحياة.

- ولذا فهو منطق علائقي تواصلي، لا ماهَوِي جوهراني، بمعنى أنه يتيح للواحد الخروج من قوقعته لإدارة علاقته مع الآخر، عبر الخلق والإنتاج، وبعقلية المحاورة والمفاوضة أو التسوية.

فنحن نتحد مع الغير ليس فقط من أجل درء الخطر الذي يتهددنا، ولا لأن هناك من فرق بيننا، بل لكي نتقن فن التواصل بفتح قنوات للاتصال المنتج أو افتتاح مجالات للتفاعل المثمر.

- وهو منطق أفقي تراتبي، لا منطق وحداني تراتبي، بمعنى أنه لا يقوم على إلغاء التنوع والاختلاف والتعدد، من أجل جمع الأفراد والجماعات تحت مبدأ أعلى أو وفقا لنموذج واحد أو على قالب واحد أو صورة واحدة، على مايجري ترتيب الأشياء والكائنات والذوات بصورة تصاعدية في المنطق الصوري، وإنما هو منطق مجاميع يتيح إنشاء علاقات بين العناصر والمجموعات تقوم على التجاور والتشارك، أو على التقاطع والتداخل، أو على التراضي والتوافق، أو على التجاذب والتفاوض... والفرق كبير بين المنطقين: في المنطق الأحادي يجري إفقار الكل بقدر تماهيهم مع الواحد الأحد وافتقارهم إليه. في المنطق التركيبي يغتني الكل عبر صناعتهم لذواتهم وتحقيقهم لمشروعاتهم، على نحو مشترك، في حقول المعرفة، أو في مجالات العمل، أو في مساحات اللقاء وساحات السبق والمراهنة.

وأخيرا فهو منطق تحويلي، لا تطبيقي، بمعنى أنه لا يقوم على تطبيق نظريات جاهزة ونهائية عن الوحدة، بقدر ما هو انخراط في تجارب وجودية، غنية وأصيلة، يعاد معها تركيب الواقع، بقدر ما يعاد ابتكار الأفكار وتعديل الأهداف والمقاصد. بهذا المعنى ليس عمل التوحيد احتذاء نموذج جاهز، بقدر ماهو إبداع فكري وسياسي تتولد عنه مفاهيم جديدة وممارسات مختلفة وبنى مغايرة. هذه هي ثمرة المنطق التحويلي: نعمل به لا لنكون أنفسنا، أو لنكون أوفياء لصورة معينة عن هويتنا، بل لكي نشتغل على ذواتنا ونتحول عما نحن عليه، بنسج علاقة جديدة مع العالم تنجح في تغييره.

الاسم العربي

ثالثهما أنني لست متشائما فيما يتعلق بالشأن الوحدوي بين العرب. ذلك أن الشعوب العربية تصنع الآن وحدتها بشكل من الأشكال، وبصرف النظر عن وصاية النخب الثقافية على الهوية والأمة، وبعيدا عن تهويماتها الوحدوية والتحررية، التي أسهمت غالبا في تمزيق الوحدة وتقويض فسحات الحرية. فالنخب باتت الآن متخلفة عن الناس في العمل الوحدوي. وأعني بالناس هنا المنتجين والمبدعين، سواء في قطاعات الإنتاج الرمزي أو المادي. فهؤلاء يمارسون أشكالا من الوحدة من غير تنظير أو ادعاء، بل من غير وعي بها أو تفكير فيها، بقدر ما يسهمون في تشكيل أسواق ومناخات ومساحات للتبادل والتواصل المثمر أو التفاعل الخلاق، سواء عبر البضائع

والمنتوجات المادية، أو عبر الأغنية والفيلم والمسرحية والمسلسل التلفزيوني، أو عبر الكتاب ومعارض الكتب والندوات الفكرية أو المهرجانات الثقافية. فما فشل به الساسة والمنظرون، يقوم به المنتجون، خصوصا اليوم في عصر العولمة. ولا عجب: فلا وحدة تنجح أو تصمد بين اثنين من غير فتح قنوات للاتصال أو ابتكار مجالات للعمل والإنتاج. بهذا المعنى تبدو المنتجات والأسواق وشبكات الاتصال أهم من العقائد والأيديولوجيات، وأقوى من الدول والأوطان، وعلى عكس ما يظن أصحاب العقل الوحدوي.

ولذا، فإنني أخالف الذين يعتبرون أن العولمة تشكل خطرا على الأمة والهوية والوطن، كما نقرأ في خطابات المثقفين من أصحاب المشاريع الوحدوية أو التحررية أو التقدمية. وشاهدي على ذلك استمده من بلدي لبنان:

ففي الستينيات من هذا القرن، حيث كانت الأدلوجة العروبية في أوج ازدهارها، كان بعض اللبنانيين يفزعون من كلمات عرب وعروبة، فيفرّون منها إلى هواماتهم الفينيقية لمواجهة الأطياف الوحدوية الزاحفة. أما اليوم - وبعد أن دخلنا في العصر الإعلامي - نجد الكثيرين من الذين كانوا يناهضون العروبة، يتحدثون، عبر القنوات الفضائية والطرقات الإعلامية، عن «وطن عربي» بعد أن هجر هذه العبارة الكثيرون من العروبيين. وليس ذلك سوى ثمرة العولمة الكاسحة، ولا عجب: فالثورة في تقنيات الاتصال ووسائط الأعلام ذات مفاعيل وحدوية أكثر بكثير من أكداس الدراسات والمؤلفات حول القومية والوحدة. لا أنكر أن لهذه الفضل في تكريس الاسم العربي بالدرجة الأولى.

ولهذا أنهي كلامي بمثل ما بدأت به، معترفا بأن وعيي لهويتي كعربي، هو ثمرة الثقافة القومية. ذلك أن كلمة «عرب» كانت تعني في بعض البلدان العربية «البدو» من الأعراب، كما لاحظ ذلك الدكتور محمد عابد الجابري[٩]. وأنا أذكر فعلا أن كلمة عرب كانت تعني لي في صغري جماعة البدو الذين كانوا يسكنون الخيم في ضواحي قريتي. ولكن الاسم سيف ذو حدين! قد يكون مجرد لفظ يأسرنا أو هوام يستبد بنا، وقد يكون بالعكس رمزاً للقوة والفاعلية والقدرة على الخلق والابتكار وعلامة على الحضور والازدهار: فأين نحن من اسمنا؟ وما موقعه بين الأسماء؟ أي ما مفاعيله وأصداؤه؟ هل هو يصنع حقيقتنا على نحو خرافي، أم أننا نمنحه وقائعيته وقدرته على الانتشار، بما ننتجه من الوقائع ونصنعه من الحقائق؟ تلك هي علاقتنا الملتبسة باسمنا العربي: إنه مصدر وحدتنا بقدر ماهو مصدر انشقاقنا.

الهوامش

(١) راجع: كتاب الدكتور محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصراع الأضداد، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، مع الإشارة إلى أن هذا الكتاب مرجعي الوحيد في الاطلاع على مقولات ميشال عفلق وآرائه في الأمة والقومية والعروبة، كما ورد ذلك في الفصل السابع: المركب التوفيقي لفكرة البعث العربي الاشتراكي، راجع الصفحات. ٤٠٢ - ٤١٥ - ٤١٦ - ٤٢٠ - ٤٢٢ - ٤٢٥.

(٢) راجع بشأن خرافة السلالة لدى القوميين الاجتماعيين، حازم صاغية: الحداثة والأصالة في مختبر محدد: أنطون سعادة نموذجاً، مجلة «أبواب»، العدد ١٤، خريف ١٩٩٧، الصفحات ٥٢ - ٧٤ - ٧٥، مع الإشارة إلى أنني اعتمدت على هذه الدراسة في الاطلاع على آراء مؤسس الحزب القومي السوري، وفيها يفكك صاغية النموذج الذي مثله هذا الحزب، فكرا وعقيدة، قيادة وممارسة، معتبرا أن هذا النموذج هو الأكثر حدة وغلوا بين النماذج القومية الأخرى، من حيث المنازع العرقية والصوفية والممارسات الاستبدادية والفاشية.

(٣) بالطبع تختلف صور التماهي باختلاف المثقفين والمنظرين الذين أسهموا في صياغة الفكرة القومية، كما تختلف بحسب الحركات والأحزاب التي انخرطت في المشروع القومي، وهذا مايجده القارىء في المؤلفات التي تعرض لمضامين الفكر القومي، وهي لا تحصى لكثرتها.

(٤) راجع: في هذا الصدد علي حرب، نقد النص، محمد عابد الجابري، مركزية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٥، ص١١٩.

(٥) راجع المقالة التي كتبها الدكتور الجابري تعليقا على اجتياح العراق للكويت بعنوان: ضم الكويت هو الآخر، حادث عارض، وقد أوردها كمال عبداللطيف في كتابه: المغرب وأزمة الخليج، دار الكنوز الأدبية، بيروت، ١٩٩٧، ص١٤٢.

(٦) راجع: الفكر العربي وصراع الأضداد، مصدر سابق، ص٥٨٧ - ٥٨٨.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) راجع الحوار الذي أجراه معه محمد جمال باروت، بعنوان: العقلانية بين مشروعين، مجلة «النهج»، العدد ١١، صيف ١٩٩٧، ١٩٤.

(٩) راجع كتابه: المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢، ص٩٨.

التعقيب

د.عبدالمالك خلف التميمي*

بداية توقفت عند عنوان البحث «العربي بين اسمه وحقيقته أو نقد العقل الوحدوي» لأجد تفسيراً للمصطلح والمفهوم، ثم الربط بين المسمّى والعقل الوحدوي، وأقارن ذلك بمضمون البحث، فوجدت نفسي في موقف نقد النقد.

إن الباحث يتعامل مع الموضوع من الناحية الفلسفية، ولا اعتقد أن الفلسفة بعيدة عن التاريخ الذي هو ميدان تخصصي.

يبدأ الباحث بتحديد مهمته في البحث بأنها تستهدف نقد الفكر القومي والعقل الوحدوي فيتناول بالدرجة الأولى «المقولات والمفاهيم من حيث طرق استعمالها وأساليب التعاطي معها أو كيفية إدارتها»، ويعتقد «أن مأزق المشروع القومي لا يكمن في عوائقه الخارجية، وإنما في الفكر نفسه». إذن يدور البحث حول الفكر القومي العربي نفسه، وليس الممارسة لذلك الفكر في الواقع، وهم الباحث يتركز على تفكيك الخطاب القومي، ثم إعادة تركيبه.. هذا ماقاله في البحث، لكننا وجدنا تفكيكا ليس للخطاب، وإنما للفكرة دون أن نجد إعادة تركيبها على نحو جديد، بل وجدنا نسفا لأساسياتها، ويمكن التدليل على ذلك ببعض الأمثلة مما جاء في هذا البحث حيث يذكر الباحث في ص٤ «يتجلى الوهم الماورائي في الاعتقاد بوجود هوية قومية تتعالى على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو صفة أزلية لا يجري عليها التبدل والتغير». ويستند الباحث بقول د.محمد عابر الجابري، والذي ورد في ص٥ من البحث حيث يقول: «يحدثنا عن عقل عربي يتميز عن عقول الأمم الأخرى بأنه عقل بياني صاف دخل عليه العقل العرفاني من خارجه، وأسهم في تخريبه» بمعنى استحضار نماذج وأطياف من أزمنة غيبية، وعصور سحيقة من أجل استعادة الوحدة الضائعة. ويقفز الباحث من البحث في الفكر والفكرة القومية إلى الوسيلة حيث يقول في ص٨: «فالقوميون عروبيون كانوا أم غير عروبيين يستبشرون ويبتهجون عندما يتغلب بلد عربي على آخر أو تجتاح دولة عربية لأخرى، إذ المهم عندهم قيام الوحدة مهما كانت الأثمان». وهو هنا يشير إلى الاحتلال العراقي للكويت، وموقف عدد من القوميين من الاحتلال. ثم في الصفحة نفسها تحت عنوان الخواء الفكري يقول «من سمات الفكر القومي على ماجرى عرضه القفز فوق الأحداث، ونفي المتغيرات» ويستند الباحث في أدلته على خطأ الفكرة القومية ومأزقها بأن ميشيل

* أستاذ التاريخ بجامعة الكويت، ومستشار مجلة عالم الفكر.

عفلق ذهب في تعريفه للقومية إلى أنها تسبق المعرفة، وتهزأ بالتعريف، وتمتلك العقل، ولا تنحصر بوعي، ثم يعرج الباحث في ص١١ ليقول: «إن نمط الفكر القومي هو نقيض الفكر الديمقراطي، ذلك أن المأساة الوحدوية أنتجت أسطورة الفرد البطل المخلص الذي يفكر ويقرر عن الكل». أقف عند هذه الأمثلة لمناقشتها ثم نستكمل ماتبقى من البحث.

إن الباحث قد انتقى مقولات فلسفية صوفية مثالية للفكر القومي طرحها وانتقدها لإثبات فرضيته في تفكيك الفكرة القومية دون غيرها، فما طرح ليس بالضرورة يمثل حقيقة الفكر القومي العربي أو خلاصة ذلك الفكر. نعم ليس لدينا أيديولوجية قومية كاملة، ولكن لدينا أسس وملامح تلك الايديولوجية بمقوماتها وتراثها وممارستها في الواقع، فعندما يقول الباحث: «يتجلى الوهم الماورائي في الاعتقاد بوجود هوية قومية للعربي تتعالى على الأحداث والتجارب والاختلافات، أو صفة أزلية لا يجري عليها التبدل والتغير» فإن طرحا كهذا بحاجة إلى التأمل والتساؤل، فإذا كان هذا هو التصور الوهمي الماورائي بوجود هوية قومية للعربي.. فلماذا يستند إليه الباحث في نقده دون غيره من الفكر القومي؟ فهل هذه خاصية عربية؟ إن الفكر العربي يتميز بخصوصية تميزه عن الفكر القومي لدى الآخرين كونه ولد وترعرع في بيئة معينة أثرت فيه تجاربها وواقعها الاجتماعي والاقتصادي والتكويني وفعل الإنسان، لكن ذلك لا يعني أن تلك الخصوصية قد أوجدت فكرا قوميا غير نافع ينبغي نسفه. إنه في حقيقة الأمر يحتاج إلى تجديد بالتركيز على نقد الممارسة لذلك الفكر وحتى إعادة النظر فيه لا تعني نسفه من الأساس متنكرين أو رافضين لتراث الفكر القومي الذي تراكم عبر الصراع على أرض الواقع لعقود طويلة. إن تجديد الفكر القومي لا يعني إحياءه كما كان، بل نقده بالتركيز على الممارسة بحيث نكتشف أسباب إخفاقاته في التطبيق، وإذا تبين أن الأزمة في الفكر نفسه، فإعادة النظر في المقومات والخطاب والمفاهيم مشروعة في إطار عدم رفضه، وإيجاد البديل.. فهذا ربما شبه مستحيل.

أما ما ذكره الأستاذ الباحث من أن القوميين عروبيون كانوا أم غير عروبيين يبتهجون أو يفرحون عندما يتغلب بلد عربي على بلد عربي آخر.

أولا: المقصود في رأي الباحث (القوميون العرب) فكيف هم عروبيون وغير عروبيين؟! ثم لماذا التعميم هنا؟ هل كل القوميين فعلا يعتقدون بذلك ومارسوا في الواقع أم كان لبعضهم مواقف مضادة لذلك الأسلوب البسماركي في فرض الوحدة أو الاتحاد؟ إضافة إلى أمر آخر، فهل هذا الأمر في تأييد سيطرة بلد عربي على آخر مقتصر على القوميين وحدهم، أم أن هناك أصحاب

أيديولوجيا أخرى يسعدها ذلك؟ ثم كيف نقرر ذلك بشكل حتمي ودائم ونختار واقعة تاريخية لنعممها على فكرنا وممارستنا؟ أيضا عندما يقول الباحث يتغلب بلد عربي على بلد عربي آخر، هل هذا صحيح أم أنه تغلب نظام حكم ونهج سلطوي في فترات ومراحل معينة من التاريخ؟

تجدر الإشارة إلى عبارة ذكرها الباحث وأوردناها قبل قليل «إن نمط الفكر القومي هو نقيض الفكر الديمقراطي لأن الماهاة الوحدوية قد أنتجت أسطورة الفرد البطل المخلص».

السؤال هنا كيف نحكم على فكر بدأ إحياءه قبل قرن من الزمان بأنه نقيض للفكر الديمقراطي بحجة أنه أنتج أسطورة الفرد البطل؟! ثم هل الفكر القومي بشموليته أم المقصود هنا الفكر القومي العربي؟! وكيف نقرر بأنه نقيض للفكر الديمقراطي؟ وهل أسطورة الفرد البطل خاصة بالفكر القومي العربي؟!

إن الباحث في رأينا محق في الوقوف على ظاهرة التردي في أوضاعنا القومية بدءاً من الفكر والممارسة، أو ضرورة نقد ذلك أملا في إعادة صياغة ذلك الفكر وتجديده في إطار نظرية أو ايديولوجية، لكن المشكلة هي أن الأستاذ الباحث خلط بين مناقشة الفكر والممارسة في نقده بينما صرح لنا في البداية بأنه معني بنقد الفكر. ليس لدينا عند مراجعة الفكر القومي العربي مايثبت أنه نقيض للفكر الديمقراطي ربما أنه لم تكن الديمقراطية إحدى مقومات ذلك الفكر بمعناها العام، ولكن الحرية كانت أساسية فيه، كما أن ظاهرة الفرد البطل هي قضية تاريخية في مسيرة العرب منذ العصر الجاهلي إلى اليوم، وهي ظاهرة عامة لدى الشعوب الأخرى عبر العصور سواء كان ذلك الاسكندر الأكبر أو بسمارك أو هتلر أو غيرهم. بعد ذلك أود أن نقف قليلا عند نقطة غابت عن هذا البحث الذي بين أيدينا، وهي -في رأينا- أساسية في معالجة الفكر القومي العربي، تلك هي مقومات الفكر القومي العربي. كيف نقوم بنقد للفكر القومي دون بحث مقومات ذلك الفكر بهدف معرفة تلك المقومات، ثم ماهي المشكلة في تلك المقومات؟ لقد ركزت تلك المقومات أو القوميون الذين صاغوا تلك المقومات على اللغة والتاريخ والعرق والنضال المشترك، وهناك مقومان هامان غابا عن الخطاب العربي ألا وهما: المصلحة المشتركة والدين الإسلامي. وبما أن الباحث قد ذكر أمثلة من كتابات بعض المفكرين والباحثين العرب في هذا المجال ومنهم الدكتور محمد عابد الجابري فإن الدكتور الجابري في كتابه الخطاب العربي المعاصر يقول: «يتخذ الوعي العربي المعاصر نقطة انطلاقة من المستقبل دائما ليتجه بعد ذلك إلى الماضي من أجل إعادة بنائه بالشكل الذي يجعله في خدمة قضيته» ويرى الجابري أن ذلك الاتجاه يعبر عن عجزه عن ممارسة السياسة في الحاضر، بمعنى أن هذا الفكر سَلَفِي لا يختلف عن سلفية الفكر الديني مع الفارق،

وهذه قضية كانت تستحق من الباحث بعض الاهتمام، والتي لم يركز عليها مع الأسف. بعد ذلك يقول الباحث: «الوحدة ليست سوى آلية للقولبة والنمذجة أو استراتيجية للإخضاع والاحتواء، وثمرة ذلك سحق المجتمع تحت سلطة العقيدة أو الحزب أو القيادة أو الزعيم الأوحد، هذه الظاهرة تصدر عن العقل النخبوي، والوعي النرجسي لأصحاب الأحلام الكبيرة، والمشاريع العريضة..».

إذا صح هذا الذي يقوله الباحث فإنه يعني أن ننفي عن الفكر أن يكون نخبوياً في أية مرحلة من مراحل تاريخه، وهذا مخالف للواقع، أو يحمل أحلاما كبيرة أو مشاريع عريضة، فهل الأستاذ الباحث هنا ينتقد تجربة الفكر القومي العربي في الممارسة في مرحلة معاصرة من تاريخ العرب، أم أنه ينتقد، ثم يفكك ويرفض الفكر القومي الوحدوي؟! هل هذا هو منطق التاريخ، أم أن هناك تجارب تاريخية على العكس مما ذهب إليه الباحث. إن منهج التعميم لدى الباحث غير مناسب، وتركيزه على الأسطورة في الفكر القومي، وبأنها أعجز من أن تسهم في بناء مجتمع جديد أو صنع تقدم لهذه الأمة، نعتقد أن التعميم في هذه المسألة على الفكر القومي في كل تاريخه أمر مخل، وأن الطوباوية الأسطورية في الفكر القومي العربي في نظره متأصلة وحتمية بمعنى أنه يرى ضرورة إعادة النظر جذريا في الفكر القومي العربي أو استبداله بفكر جديد لكنه لم يفصح لنا عن ماهية ذلك الفكر البديل، أو ملامح الأيديولوجية الفكرية التي لا تحمل عيوب فكرنا القومي وتضعنا على الطريق الصحيح. وكلما يقترب الباحث من نهاية بحثه كلما يطرح أمورا هي مجال للخلاف وليس الاختلاف فهو يقول في ص١٣: «إن العقل الوحدوي أو التوحيدي أو الأممي لا ينتج سوى ألغامه التي تنفجر اختلافات ونزاعات بربرية تمزق ماهو واحد أو متحد في الأصل. هذا مايجعل العروبيين أعداء الوحدة، والإسلاميين أعداء التوحيد، والاشتراكيين أعداء الأممية..».

يبدو لنا أن هناك خلطاً واضحاً لدى الباحث بين الفكرة النظرية وبين الممارسة العملية للفكرة في مرحلة تاريخية معينة فرضتها ظروف مجتمع عربي يغرق في العشائرية والطائفية والعنصرية، بيد أنها أبدا لا تعبر عن الفكر الوحدوي القومي التقدمي الديمقراطي الذي هو بحاجة إلى نقد موضوعي، ثم بلورة مقومات جديدة، وتجديد خطابه الفكري في ضوء سلبيات الممارسة العملية للفكرة القومية وفي ظل المستجدات في النصف الثاني من القرن العشرين.

باعتقادنا ان الخطوة الأولى هي نقد الممارسة القومية العربية التي لم تبدأ فعليا بعد، أما هذا الطرح من الأستاذ الباحث في نقده للفكر القومي فيقترب كثيرا من نسف ذلك الفكر دون طرح البديل ماعدا ما طرحه في ص١٦: «فقد طالب باستيراد الأفكار، وإعادة ابتكار المفاهيم بافتتاح حقول جديدة للمعرفة، أو ابتكار أشكال جديدة من التفكير..».

نختلف مع الباحث في عبارة «استيراد الأفكار» فهل توصل من خلال نشاطه الفكري إلى نتيجة خواء وعدم جدوى فكرنا نهائيا، وهل يجوز أن يكون ذلك هو الحل وبهذه الصورة.

إن هذا الطرح الفلسفي من حيث المبدأ ضرورة، لكن ليس بالطريقة التي تعامل معها الأستاذ الباحث والنتائج التي انتهى إليها. لقد احتوى البحث على عدد كبير من المصطلحات التي تركت للقارىء.. يفترض الباحث أنه قادر على فهمها في إطار مايطرحه البحث، ونحن نعلم أن استخدام المصطلحات هام لدى الأكاديميين والمثقفين بما تحمله من مفاهيم. ونذكر هنا بعض تلك المصطلحات «الوهم الماورائي، والمنطق الاختزالي، والتعلق الخرافي، والمنزع الصوفي، والوعي الاستلابي، والأسلوب الدغمائي، وأنظمة كلانية، والواقع المحايث، والانتولوجي، والثنوية، واللاماهوي...الخ.

هذه ملاحظاتنا على البحث لكنها لا تنقص من قيمته، ولا من الجهد المبذول في إعداده. مع تقديرنا وشكرنا.

المناقشات

جورج طرابيشي

الأستاذ علي حرب تحدث عن العقل الوحدوي، كعقل قومي وأنه لم ينتج سوى الفرقة، والواقع أن ظاهرة الفرقة داخل الأحزاب العربية نفسها، لا تقتصر على الفكر القومي أو العقل الوحدوي القومي، وإنما كما جرت الإشارة حتى في الورقة هي في جميع الأحزاب من جميع الفئات (الشيوعية - الماركسية - الأصولية).. اليوم التصفيات قائمة على قدم وساق في كل مكان وليس فقط في العالم العربي، وإنما في العالم الإسلامي بشكل عام، وحتى في العالم الثالث، وما يجري في أفغانستان شاهد واضح تماما. نقصر على العقل الوحدوي القومي ظاهرة عامة مشتركة في معظم الأحزاب السياسية أو الأيديولوجية في العالم العربي أو الإسلامي والعالم الثالث. ثانياً لاحظت ثمة قدر كبير من الشكلية، أي من المحاكمة الشكلية في الورقة، فالباحث يعارض منطق المتماثل بمنطق مضاد يقلب الإشكالية إلى منطق المختلف. ينتقل من نقد عبادة الوحدة إلى تأسيس عبادة للاختلاف، وأنا شخصياً اعتقد أن قلب الإشكالية إلى عكسها لا يحل شيئاً ولا يأتي بجديد، ويوقعنا بنفس المطب. ذلك أنني لا أتصور المختلفين فقط يتحدان، في حين أن المتماثلين لا يمكن إلا أن يختلفا. فلنكن واقعيين ونترك هذه اللغة الفلسفية، فعلى سبيل المثال هل يمكن للكويتي أن يتحد مع الإماراتي أم سيتحد على سبيل المثال مع إيران؟ الاختلاف هو مع إيران أي لغة أخرى وقومية أخرى. فعندما نتصور عملية اتحاد ما هل سنتصورها مع الإيراني أم سنتصورها مع المتماثل الذي هو الإماراتي؟ اعتقد أن هذا التأسيس لعبادة الاختلاف يسقط على عملية الوحدة إشكاليات فلسفية من خارجها ولا يقدم لها تطويراً فعلياً.

وفي النهاية استطيع أن أقول ان ما أحتاجه من نقدٍ هو نقد ليس للعقل القومي على امتداد ١٥٠ سنة دون موقف تاريخي، فأنا اعتقد أن التجربة التاريخية العربية للوحدة، تجعلنا نحتاج إلى نقد النظرية البسماركية في الوحدة العربية. فتركيز النقد على تلك النظرية التي فات أوانها، ولا نستطيع أن نحاكم أنطون سعدي أو ميشيل عفلق أو أي وحدوي أو عربي، بمفهومنا اليوم. نحن اليوم نعيش بزمن عالمي هو زمن الديمقراطية ومن السهل جداً أن ندين أنطون سعدي أو ميشيل عفلق أو أي وحدوي سابق باسم هذا الزمان العالمي الذي نعيش فيه اليوم. فيجب علينا أن ننقد أنفسنا فنحن الذين مارسنا هذه البسماركية.

جابر عصفور

في تقديري أن المشكلة الأساسية مع بحث الأستاذ علي حرب ربما ترجع إلى مشكلة أحاوره فيها فيما يتصل بكتاباته، وهي مشكلة متصلة بمنهجية التفكيك نفسه من المنظور الفلسفي الذي يعتمد عليه. هذا النهج هو نهج في تقديري، وعلى نحو واضح في هذه الحالة، ينتهي إلى ماأسميه بالتقمص المعكوس ذلك لأن التهوس بنفي مركزية الظاهرة في المجتمعات التسلطية بوجه خاص ينتهي إلى تقمص منطقها، ومن ثم ينتهي إلى إعادة إنتاجها على نحو غير مباشر. ونتيجة التقمص المعكوس في هذه الورقة هي استبدال مركزية النفي بمركزية الإثبات.

فالأستاذ على حرب مهووس بنقد مركزية الإثبات لكنه انتهى بها إلى أن يؤسس لمركزية النفي. ولو قلبنا – ولا أريد أن أفصل في ذلك فهذا سيقودنا إلى ابستمومولوجية النهج الذي يتعامل به الأستاذ علي – لو قلبنا مركزية النفي، ووضعناها موضع المساءلة، فإن الأسئلة الملحة سوف تبرز على الفور وتتطلب إجابة: أولاً هل نحن إزاء وعي قومي واحد أم أنماط متعددة من الوعي؟ ولماذا أدى نقد النمط السائد من الوعي القومي إلى تصور أن هذا النمط هو النمط الوحيد ولا توجد أنماط أخرى إلى جانبه؟ وهل من الموضوعي تجاهل الأنماط الحوارية من الوعي القومي رغم هامشيتها بالطبع مع أنها نقدت الوعي القومي السائد ربما على نحو أقسى وأكثر جذرية من النقد الذي قدمه الأستاذ علي حرب في هذه الورقة؟ كيف يمكن أن يتحدث الأوروبي عن أشكال من الوحدة، ويحققها ويأتي العربي الآن ليستبدل بمركزية الإثبات مركزية النفي ويكاد في حجاجه الفلسفي ينفي فكرة الوحدة بشكل ملفت للانتباه في هذه الورقة؟ والسؤال الأخير هل يمكن أن نتحدث عن مستقبل للفكر القومي دون أن نصل هذا المستقبل بمتغيرات الواقع العربي نفسها وبتحدياته، وفي علاقته بالعولمة بمعناها الإيجابي والسلبي، وبطريقة لا تعزل الفكرة المجردة عن سياقها ولا تتوقف إزاء الفكرة السائدة وتتصور أنها الفكرة الوحيدة الموجودة في الواقع، وتنسى أن هناك أفكاراً أخرى مناوئة وأفكاراً أخرى تحاور حتى وإن كانت في منطقة الهامش.

د. حيدر إبراهيم

اعتقد أن ورقة الأخ علي حرب مست موضوع إشكالية الفكر العربي عموماً، القومي والإسلامي وغيره، في علاقته بمسألة الاغتراب والاستغراب، حتى الفكر القومي رغم قوميته كان مستغرباً وغريباً، لأنه أتى أيضاً بنموذج من خارج الواقع، الذي هو النموذج البسماركي أو الوحدة الإيطالية والألمانية، وبالتالي بنى الكثير من المفاهيم الأساسية والكثير من عناصر

أيديولوجيته وأفكاره من خلال هذا التأثير. هذه المسألة يعاني منها الفكر العربي تماماً، فعلى صعيد التطور التاريخي، كان الفكر الغربي يقارن نفسه بنفسه، بمعنى أنه لم يكن له آخر يجذبه، أما الفكر العربي فمشكلته أنه دائماً يرى نفسه في أعين الآخر، أو يحاول أن يتأثر بالآخر بطريقة أو أخرى. النقطة الثانية، الحديث دار وكأنه يتعامل مع تاريخ الأفكار أو دراسة الأفكار في حد ذاتها، وليس اجتماعية الأفكار، أو الأسس الاجتماعية التي تبنت هذه الأفكار. لذلك قد نتساءل كيف يمكن لمجتمع متخلف أو مجتمع متغرب أن ينتج من الجانب الآخر أفكاراً غير متخلفة؟ من هنا يدخل التأثر بالآخر، أي أن الفكر ليس انعكاساً مرآوياً للمجتمع، ولكنه محكوم ومحدد في الوقت ذاته بالتطور التاريخي الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع.

هنا الأفكار تكمل نفسها من خلال عملية الاقتباس وعملية التأثر، ولذلك نلاحظ هذا الاغتراب في كل التيارات، اما اغتراب في الزمان أو اغتراب في المكان. فهناك من يغتربون مكانياً حيث يقتبسون جغرافياً من الغرب، وهناك من يغتربون زمانياً فيقتبسون من التاريخ، وفي الحالتين لا يتعاملون مع الواقع. من هنا يأتي أساس أو لب المشكلة: أي إلى أي مدى استطيع أن أنظر للواقع في عينه دون أي تفكير مسبق، وبالتالي يكون نتاج فكري هو نتاج واقع أعيشه.

محمد البنكي

إن مأزق ورقة الأستاذ علي حرب فيما أتصور كامن في صدورها عما تدينه بالضبط. فلقد أخذ الباحث على العروبيين صدورهم عن جملة مسبقات تعيق العملية التحويلية من المقولة إلى الممارسة من أن تكون متجددة وإبداعية وخارجة عن وهم التطابق ومنطق الشبيه. وهذا كلام جميل. ولكن هل وجود المسبق الذي تصدر عنه أي فكرة من الأفكار، ثم عدم تطابق هذا المسبق المركزي في الفكر مع الممارسة التي تحاول أن تعيد إنتاجها، وتحاول أن تقوله وأن تؤشر إليه، هل هو مأزق في الفكر القومي وحده أم هو كامن في كل فكر؟ إنه إشكال له علاقة باللغة، له علاقة بإمكانيات التدليل عموماً، علي حرب لا يملك إلا أن يصدر عن مسبقات سواء في مقاربته للفكر القومي أو في غيرها من المقاربات. هنا في هذه الورقة ينتقي من البداية ثنائية بين طرفيها تراتب، في حالتي الوحدة والفرقة أو الوحدة والاختلاف، وهو يلاحظ عند القوميين نزوعاً إلى الوحدة يهيمن على الطرف الثاني من أطراف الثنائية وهو الاختلاف. هذه الخطوة الأولى، أما الخطوة الثانية من اللعبة التي يقوم بها علي حرب دائماً نبدأ بخلط الحدود بين طرفي الثنائية، الوحدة والاختلاف، نلعب على علاقات القوة بين الطرفين ليغدو الهامش مركزاً والمركز هامشاً، ثم ننتهي

إلى الاستنتاج السعيد بأن أهل الوحدة هم أكثر الناس إنتاجاً للاختلاف. هذا فيما أتصور هو لب ما يفعله علي حرب في كل كتاباته الفكرية. وهذه للحق لعبة شيقة وذكية، لكنها في نهاية الأمر لعبة يحكمها مركز وقانون ثابت هي الأخرى. تحكمها فكرة مركزية هي البحث مسبقاً عن ثنائية والإقامة داخل هذه الثنائية بقصد نسف هذا التراتب بين طرفيها.

ومثل هذه الآلية التي يقتحم بها علي حرب المسائل تبدو جميلة ومغرية لأول وهلة، ولكنها تمثل بشكل من الأشكال مأزقاً لعلي حرب، وربما تتعدى علي حرب إلى جل الممارسات التفكيكية حيث يتحول تفكيك الفكر القومي أو أي قضية أخرى إلى نمط متوقع من الاستراتيجيات المكرورة إلى حد تنطبق معه صيغة «قل لي فيما يتكلم علي حرب أقول لك ماذا سيقول»، لأن الأساس هو الذهاب إلى ثنائية، ومن ثم اللعب في علاقة الهامش والمتن، لا على أساس جدلي مثل ما يفعل أصحاب هيجل وأصحاب ماركس، ولكن على أساس تشغيل الإزاحة المستمرة لكل طرف يكتسب مركزه، ونصرة الآخر ثم إزاحته وإبقاء هذه الحال محتدمة بين الطرفين. أقول ربما لم يحن الوقت بعد لكي تلتفت ندوة كهذه الندوة حول الفكر العربي إلى تقييم واستشراف مشكلة أهل ما بعد الحداثة بيننا، وأهل المقترحات التفكيكية خصوصاً. هذه المقترحات تنفذ عبر تشغيل لعبة لغوية أساساً بالاستعانة بمقولات مثل: «عدم التطابق»، «وهم الهوية»، «مناوءة المركزة»، «وهم الكليات» .. إلخ، بل إننا مازلنا نتوجه بنوع من الحفاوة نحو هذا الأفق الذي انفتح علينا بعد أن انسدت الآفاق، وأنا حقيقة مع الذاهبين في هذا الأفق، ولكنني أتأمل في أهمية اليقظة حيال هذه الطريقة التي ندير بها مقولات التفكيك نفسها عندنا، حتى لا يبقى شيء في المكبوت، ونأتي بعد عقد من الزمان في ندوة مثل هذه ونتحدث عن جنايات أهل التفكيك علينا ، كما نتحدث اليوم عن جنايات أهل السلفية، وكما نتحدث عن جنايات أهل اليسار وجنايات القوميين.

د. رضوان السيد

أنا راقبت الخطاب الإسلامي في متغيراته تجاه قضية الوحدة منذ الستينيات، من خلال القراءة. في الستينيات كانوا يتحدثون عن الوحدة الإسلامية في مواجهة الوحدة العربية، ثم عندما تحولوا إلى فريق سياسي على مختلف الساحات العربية، في النصف الثاني من الثمانينيات، تغير خطابهم. جزء منهم مهتم فقط بتطبيق الشريعة في الأقطار المختلفة، والجزء الآخر الذي يحاور القوميين يقول إنه لا تناقض بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية. بمعنى أن هذه المتغيرات

تقتضي البحث في سوسيولوجيا الخطاب، وليس في مسألة تفكيك الخطاب من أجل اكتشاف أخطائه أو عيوبه أو «برادغماته» أو محرماته.

وأنا أسأل نفسي في مسألة المنهج، نحن جميعاً قضينا عقوداً طويلة أثرت تاريخانيا، ونحاول الخروج منها، إنما هل هذه المناهج الجديدة، التي لاتبدو لي مقنعة أيضاً - مثل مسائل البنيوية، ومسائل التفكيكية - تغنينا فعلاً أو تثري خطابنا من الناحية المنهجية ومقدرتنا على التحليل والفهم؟ فعلاً ما قاله الأستاذ علي حرب، وقد قرأت له عدة كتب، هو نموذج صارخ فيما يتعلق بالواحدية في النظرة من ناحية هذا التحليل أو هذا التفكيك.

د. عصام الرواس

أود أن أعلق بسرعة على موضوع الفكر القومي، لابد أن نعلم أن هذا الفكر أساساً بدأ ليناهض الاحتلالات، ويناهض الاستعمار بدءاً من محاولة طرد النفوذ العثماني، ومن ثم استخدم هذا الفكر أيضاً في فترة ما بين الحربين لمقاومة وطرد الاستعمار الأوروبي. محاولة مبكرة، ولكن هذا الفكر أيضاً تقوقع، وبدأ يدخل مرحلة جديدة، في نكبة فلسطين. وأستطيع القول إن الفكر العربي بصورة عامة هو فكر الطوارىء، ليس فكراً وليداً عن قناعات، وإنما هي أفكار مستوردة، هذه الأفكار المستوردة، نستطيع القول إن ندوتنا هي ندوة الفكر العربي «المستورد» إذا صح التعبير، لأن الموضوعات التي نتكلم فيها كلها مذاهب مستوردة للأسف الشديد، ونسمح لأنفسنا بأن نسميها فكراً عربياً. نحن ننقل هذه الأفكار ونروجها في هذه المنطقة لأغراض سياسية وفكرية وقتية، أو للطوارىء فقط، باستخدامها، ومن ثم نجد أنفسنا نبدلها ونستبدل جلودنا بجلود أخرى حسب الموضة الرائجة أو السائدة في العالم، فكلما تغير مذهب نلبس مذهبا آخر ونركب الموجة الجديدة، وهذه قضية معقدة جداً .

والواقع أن التنظير القومي في تصوري المتواضع هو الذي أوجد الاستعلاء القومي عند بعض الأقطار. ولا ينبغي أيضاً أن نقلل من شأن أهمية الاتجاه القومي في مرحلة مناهضة الاستعمار، هذا شيء مهم جداً. ولكن مابعد الاستعمار هو المشكلة، لأن هذا الفكر قائم فقط على مناهضة الاستعمار، وليس قائماً على أن يسند العرب بعضهم البعض في مرحلة مابعد الاستعمار. ومازالت قضية فلسطين شائكة، وهذا الفكر سوف يتعرض أيضاً، أو هو تعرض أيضاً للانتهاء. واعتقد أن قضية هذه الأفكار لابد أيضا أن تعاد، وأن نعود إلى الفكر الأصيل.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

علي حرب

أشكر كل من علق، وأنا سعيد بهذه التعليقات والتعقيبات والأسئلة التي أثيرت والتي اعتبرها أسئلة هامة تحتاج إلى التفكير والتأمل ولا اعتقد أن لدي أجوبة جاهزة على جميع هذه الأسئلة، خصوصاً الأسئلة الهامة منها. واعتبر أن مثل هذه الأسئلة تحتاج إلى نظر وتفكير، تجعلني بالفعل أتغير أو أزحزح أحياناً إشكاليتي أو أفكاري، فأنا إذا لم أخرج من هذه الندوة الفكرية على غير ما بدأت بها فلا أكون قد فعلت شيئاً وأكون قد اشتغلت بحراسة أفكاري، وهذا يناقض ما أنا أفكر به الآن، وهو أنه لايمكن لأحد أن يفكر بالمنطق السابق منطق التطابق والماهاة، بل بالمنطق التحويلي نفسه. بالطبع سوف أعلق على بعض التعقيبات بشكل سريع، وأول مسألة هي مسألة العلاقة بين الفكر والممارسة، بالطبع فأنا عندما أفكر، أفكر فيما يحدث، أفكر في العالم، في ذاتي، في وجودي، في علاقتي بالمجتمع. فلا انفصام بين الفكر والممارسة، لكن من يشتغل بالفكر فإن إشكاليته فكرية بالدرجة الأولى، وحلوله للمسائل ينبغي أن تكون فكرية. ربما هناك فرق بين من يشتغل في ميدان الفكر والمفاهيم، والذي يسمى بالتحديد فيلسوفاً، وبين عالم الاجتماع، أوعالم الاقتصاد، أو عالم النفس، فكل واحد له مداخلاته في معالجته للقضايا. هنا أحب أن أوضح أنني عندما عدت إلى الممارسة من ميدان الفكر، إنما أحاول أن أفسر الممارسة، أفسر الحدث، فكيف أفسر الحدث؟ أنا في رأيي أن الحدث له علاقة بالفكر، وإذا كانت علاقتنا بوجودنا هي علاقة فكرية فإن العالم هو ترجمة في النهاية لأفكارنا، إما لهواماتنا وتهويماتنا المستحيلة والمدمرة، التي توصل إلى الخراب أو الكارثة.. أو هي ترجمة لأفكارنا الخلاقة، ومعارفنا المفيدة أو قراءاتنا الخصبة والمنتجة. إما على هذه الناحية أو تلك، فلا توجد ممارسة إلا وهي تصدر عن فكر معين. فإذا أردنا أن نفهم مأزق المشاريع، مأزق الممارسات، فعلينا أن نعود إلى أفكارنا، وهذا ما حاولت أن أفعله. كيف أفسر اصطراع حزبين مثلا.. منذ عشر سنوات في بلد عربي اقتتلا لمدة يوم أو يومين وسقط عشرة آلاف من القتلى، وهما ينتميان إلى نفس المعسكر، إلى نفس البلد، إلى نفس القومية واللغة والمذهب، بل والطائفة.

كيف نفسر ذلك؟ هذه أسئلة الواقع، أسئلة الممارسات التي تطرح على الفكر، وهذا ما ينبغي على أهل الفكر أن يفكروا فيه. بالنسبة إلى الفكر القومي: هل ما قدمته هو مجرد نقد للفكر القومي؟ من قرأ ورقتي جيداً يدرك أن نقدي للفكر القومي هو نقد للعقل الوحدوي العربي القومي، هو نقد للعقل الوحدوي أكان قومياً أم غير قومي، بل هو نقد لمفهوم الوحدة بالذات بصرف النظر عن مجالها عربياً كان أم غير عربي. وأنا إذ أنهي مقالتي بالمنطق التحويلي، فمعنى ذلك أنني أتجاوز، فهذا شأن المفكر، أن يتجاوز المجالات التي يشتغل فيها، خصوصيته نحو المفاهيم العامة. طبعاً نحن نشتغل على خصوصياتنا، نأتي من تراثنا ولا أحد يمكن أن ينتزعه منا وهذه خرافة - خرافة التراث والحداثة - تراثنا جزء منا ولا يمكن أن ننفصل عنه. كذلك نحن منخرطون في عالم الحداثة، إنها خدعة كبيرة أن نقول إننا لسنا في عالم الحداثة، المسألة كيف نتعاطى مع تراثنا، وكيف نتعاطى مع حداثتنا، يمكن للفرد أن يمارس حداثته بصورة خلاقة ويمكن بالعكس، وكذلك يمكن للفرد أن يتعامل مع هويته وتراثه. لا أريد أن استطرد في هذه الناحية، إنما أقول إن دراستي حول نقد مفهوم الوحدة، وإن كان على معطيات عربية، فإنما يندرج في باب الفكر. إنني اشتغل على المعطى الخاص لكي أنتج معرفة لا تخصني أنا فقط كعربي، وإنما تخص كل من يسكنه هوى المعرفة. ونحن إذا لم نتحرر من هذه الثنائيات بين فكر عربي وفكر غربي، بين عقل عربي وعقل إسلامي، سنبقى محشورين في الزاوية، قائمين في القوقعة. فمن يفكر إنما يفكر بشكل يعنى به كل ذي فكر. وهذا شأن المفكر الغربي، إنه يفكر لي وله، بينما أحصر أنا فكري فقط في مجالي أو أقول إن أفكاري تخصني أنا ولاتخص غيري. هناك مسألة أثارها الدكتور جابر عصفور وآثارها أيضا أكثر من معقب خصوصاً الأستاذ محمد البنكي، هي التفكيك.

مسألة التفكيك في رأيي هي مسألة كبيرة لا يمكن الآن أن نفصل فيها، فهذا إشكال كبير ولكن فقط أعطي مثالاً: كيف أفهم أننا ندعو إلى الوحدة في غير مجال، فتوجد هناك الكثير من الأمثلة ولا نريد أن نأخذ أمثلة، وننتج الفرقة؟ التحليل التفكيكي يعري المسبقات والأوهام والهوامات، فهو يبين أن عقلنا الوحدوي كان يعمل بشكل تبسيطي غير تواصلي، ضيق... إلخ.

كيف أخرج من هذا المأزق؟ يتم الخروج منه من خلال التمرس بالمنطق الجديد. فالمنطق الجديد ليس مسألة سهلة، إنه ليس شعاراً كما تعاملنا مع أغلب الشعارات الحداثية، ينبغي أن نتمرس في منطق جديد ذي طابع تركيبي، تواصلي، علائقي، تحويلي يتيح لي أن أتجاوز

المأزق. ولذلك فإن التفكيك ليس هدماً ولا سلباً، إذا استطعنا أن نشتغل عليه في ضوء همومنا وتجاربنا ومشكلاتنا، فإن التفكيك يطلق إمكانية هائلة، إنه يفكك آليات العجز، إنه يتيح لنا أن نخرج من منطق الهشاشة. هذه تجربتي مع المسألة، وهذه أمثلة قدمتها فمن أراد أن يقرأ، ثمة من لا يريد أن يقرأ، وهنا نعود إلى الأستاذ جورج طرابيشي: انه كرر في ملاحظته عليّ ماهو موجود في الورقة نفسها، بمعنى أن نقدي للعقل القومي أخذ مساحة من الورقة، ولكنه نموذج للعقل الوحدوي أفقط، سواء أكان قومياً أم غير قومي، عربياً أم غربياً.

اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل

شوقي جلال *

فكر الأمة

سؤالان منهجيان أساسيان: متى نقول إن لأمة أو لقطاع منها فكر؟ وما منهجنا لدراسة ونقد هذا الفكر الاجتماعي؟ بداية الفكر هو الفاعلية الجدلية بين الذات(الإنسان / المجتمع) والموضوع في تشابك لا انفصام بينهما حيث لا فكر من دون مجتمع في التاريخ. ذلك أن الإنسان لا يفكر إلا في مجتمع. وفكر المجتمع حصاد تاريخية الفعل، أو النشاط الاجتماعي، وهكذا يكون الواقع الموضوعي متحدا مع النشاط الإنساني الاجتماعي.. ويشكلان معاً كلا واحداً لاحتمالات حركة لا حصر لها.

وهذا النشاط، بحكم كونه كذلك هو نشاط معرفي يتكامل الإنسان/ المجتمع من خلاله مع العالم، وهو نسق غير منغلق بحكم دينامية النشأة والتكوين واطراد الفعل. إذ حين يتوقف الفعل المجتمعي عن الاطراد والتجدد يتوقف بالتالي عن توليد معارف جديدة، وينغلق النسق المعرفي

* مقرر لجنة الترجمة – المجلس الأعلى للثقافة بالقاهرة .

بعد أن تنقطع صلته بالواقع ويغدو أيديولوجيا. ولكن في حالة الفاعلية النشطة المتبادلة بين الفعل والفكر على المستوى الاجتماعي فإن الفعل يتجدد ويكون الفكر ابتكارا مطرداً، أو لنقل يكون الفكر دائما ابتكاراً جديداً وفاء لمقتضيات الفعل المجتمعي الهادف العقلاني.

وهكذا يكون الفعل والفكر المجتمعيين سدى ولحمة الوعي التاريخي الجمعي، وأساس الانتماء والتلاحم على الصعيد الاجتماعي والصياغة المشتركة لصورة المجتمع بين أبنائه في حركته المستقبلية. ذلك أن الفعل والفكر هما المشروع الوجودي الجمعي. فمثلما لا يوجد فكر من دون مجتمع، كذلك الفعل.. إن فكر الأمة ليس حاصل تراكم فكر أفراد، وكذلك نشاط الأمة، أو الفعل الإنتاجي هو فعل جمعي في تناسق، وهو «مناط ومجلي» التفاعل الاجتماعي الذي هو علة ترسيخ الروح الاجتماعية أساس التضامن الجمعي.

ومن ثم فإن فكر الأمة هو حاصل فعل أو نشاط مجتمعي إنتاجي مترابط في التاريخ والواقع الراهن مستشرفا المستقبل. ويتعطل فكر الأمة حين تتعطل هذه العناصر، أي حين يتعطل الفعل المجتمعي الإنتاجي المطرد، ويعيش أفراد المجتمع أسرى وعي زائف، وواقع يغلب عليه طابع النمطية والتكرار العشوائي الذي لايلد جديدا، وهذا وضع أدنى في سلم التطور الارتقائي، وأقرب إلى المستوى الحيواني. إذ ان أهم ما يميز الإنسان أن الإنسان/ المجتمع ينتج حياته اجتماعياً، وهذا هو ما نسميه الحضارة في تطورها بوجهيها المادي والثقافي. وإنتاج الحياة هو مشروع وجودي ينطوي على ابتكار متجدد آليته التغير كشرط أساسي للتكيف.

ولهذا فإننا حين نتحدث عن فكر الأمة فإننا نمايز بين مستويين موجودين دائما في تناقض جدلي وحركة:

ـ ثقافة معيشة موروثة تعتمد الاطراد النمطي أو المحافظة والاستقرار أو السكون. ثقافة لا ترى الوجود ابتكاراً أو لا ترى فيه جديداً، بل ترى مستقبلها في ماضيها، في بقاء البنية الاجتماعية على حالها وعلاقاتها، وتقف حائلاً وعائقا دون أي حركة أو تغيير.

– وفكر هو ابتكار وتجدد وتغيير متلاحم مع بنية المجتمع الإنتاجية وصولا إلى التكيف مع مقتضيات الواقع الذي هو عالم من صنع الإنسان، وبذا يكون الوجود المجتمعي دراما حية دافعة أبطالها أبناء المجتمع، ويكون هذا الفكر فكراً تاريخيا يعي التاريخ في كليته وحركيته، كما يكون واقعياً إذ يعي الواقع في ديناميته وتناقضاته، ويكون ثالثا مستقبلياً إذ يعي وجهة الصيرورة الاجتماعية.

وتأسيساً على اقتران الفعل والفكر في علاقة جدلية هي حركة أو تغير مطرد يلتمس التكيف فلابد وأن يكون الفكر المجتمعي فكراً أو وعياً نقديا. ذلك لأن العلاقة الجدلية تقتضي بحكم اطرادها مايمكن أن نسميه التغذية المرتدة Feeding back التي هي مراجعة مستمرة بين الممارسة والنظر بغية مواكبة الواقع في حركيته التاريخية، ولهذا يكون فكر الأمة في وضعه الأمثل وعياً نقديا.. ناقدا لمعوقات المعرفة ولقيود الحركة ولأسباب التجزئة التي تحول دون كلية النظرة وشمولها، ويكون ناقداً للغير وللأنا بحكم علاقة التفاعل الاجتماعية، وناقداً للبنية الذاتية ولبنية الآخر، وواعيا بصورته وصورة الآخر، ثم أخيراً إنه فكر إنساني منفتح غير منغلق يتحرك تاريخيا في صورة أنساق.. من نسق إلى آخر أكثر تهيؤا لتحقيق التكيف والمواكبة المتبادلة بين الفعل والفكر المجتمعيين... إنه فكر ملازم للتطور ومحرك للتاريخ. وأخيرا إنه فكر يتصف بالشمول والكلية أعني نسقا ديناميا شاملا مختلف أنشطة المجتمع في تكاملها الدينامي.

من هنا نقول إن الأمة تفكر لنفسها وبنفسها، أي يكون لها فكر مستقل، ويتوفر لها ركن من أركان الإرادة الجمعية حين تعي ذاتها التاريخية في استجابة لتحديات مفروضة من خلال عمل جمعي هو مشروع عمل مستقبلي تحقق من خلاله وجودها الحي المطرد. وضمان اطراد الفعل والتكيف رهن الوعي النقدي للفعل وللفكر معا على الصعيد الاجتماعي. ومن ثم يكون لتيارات الفكر الاجتماعي على تعددها وتباينها محورا تدور حوله وتصب فيه جهودها ألا وهو مشروع العمل الاجتماعي الضامن لحركة النسق الاجتماعي، والمعبر عن أصالة المنبع والمصير.

وتشكل مؤسسات الثقافة والعلوم في المجتمع الرأس أو العقل المدبر والمنسق على أساس عقلاني ناقد يصوغ الإطار المعرفي/ القيمي. إنها تعي مبكرا المعوقات المعرفية لحركة الابتكار المجتمعي، وتعي الإشكاليات والتحديات المطروحة التي يلزم مراجعتها وحسمها جدليا، وهي ضمان أن يكون فكر الأمة تجسيدا لإنجازات علوم العصر باعتبارها نشاطا مجتمعيا.

منهج نقد الفكر

الإنسان/ المجتمع هو الذي يفكر وليس الأنا الفرد. ذلك لأنه لايوجد إنسان يفكر من دون مجتمع، وقد سقطت أسطورة الإنسان المعلق في الفضاء والكوجيتو الديكارتي.. وكذا ليس الذي يفكر عقلا محضا أو مفارقا، فالعقل ليس كينونة مستقلة.. العقل ليس هنا.. ولا هناك.. إنه ليس في أي مكان، وهو في كل مكان... في الإنسان/ المجتمع. إنه السلوك الكلي الذي يتطور ويتقدم كوحدة في الزمن، إنه الدائرة التفسيرية الشاملة للمخ والحواس والتجربة الشعورية، وهو الوظيفة

والمجتمع والتاريخ والنسق البيئي. إنه الإنسان/ المجتمع، أو الوجود الإنساني الاجتماعي في التاريخ ليشكل هذا كله ما يسمى المحيط العقلي Noosphere الذي تصدر عنه أفعال الإنسان، وهو المسئول عن تحويل بعض نظام العلامات الكونية عبر الجهاز العصبي، ومن خلال الفعل في السياق الاجتماعي، إلى نظام علامات التجربة المعيشة[1]. إنه فكر في التاريخ، ومرجعيته ليست مفارقة بل في علاقته الجدلية بالفعل، أو الواقع «مجلي النشاط الإبداعي».

والفكر الاجتماعي ليس أفكار أفراد، وليس تراكما عدديا بل أنساق، ولهذا ننشد دائما الأبنية أو الكليات.

وهو في حركته التاريخية يتحرك من نسق إلى نسق. والنسق الجديد يتجاوز القديم، وإن احتواه، ليحدث قطيعة معرفية مع القديم. ومن ثم فإن النسق بنية متراكبة الطبقات تاريخيا، لها نشأة وتكوين وتاريخ في تلاحم مع الفعل الاجتماعي كدالة له. ومعنى هذا أيضاً أن البنية ليست قدراً محتوماً ونسقا مغلقا، بل نسق تاريخي متغير، ولكنها أيضا ليست نسقا متغيرا حتما تلقائيا وإنما الأمر رهن حيوية العلاقة الجدلية بين الفكر والفعل الاجتماعيين. إذ قد تكون علاقة التفاعل والتغير بالسلب مع حالة الخمول والتوقف عن الفعل المجتمعي، وقد تكون بالإيجاب مع التفاعل الاجتماعي الإبداعي النشط.. الذات تفكر حين تفعل، والفعل - الفكر في وحدة جدلية.. والذات في كليتها وشمولها وتاريخها موجودة في الفعل وفي المعرفة دلالة على وحدة الذات والموضوع في جدل مشترك.

وتأسيسا على ما سبق فإن نقد الفكر الاجتماعي ينبغي أن يتناول الفكر من زوايا متعددة الأبعاد:

أولا: إننا نقرأ الفكر باعتباره نصا له سياقه المجتمعي التاريخي، وقد جرى عرضه في صياغة لغوية لها شروطها المعرفية والوجودية زمانا ومكانا. إنه منتج اجتماعي أو نشاط اجتماعي تلاحمت فيه الذات والموضوع، وله تاريخه النشوئي التكويني التطوري.

ثانيا: إن الفكر باعتباره، زمانيا ومكانيا، الوجه الروحي المعبر عن الحضارة، في حركة جدلية مع الفعل الذي هو الوجه المادي لهذه الحضارة فإنه يلزم مع اطراد التغير وصولا إلى التكيف أن تجرى عملية تغذية مرتدة مجتمعية هي في جوهرها نقد وتفكيك للموروث الثقافي. وإن هذه المراجعة هي مظهر حيوية وعافية المجتمع الذي تنأى به عن التدهور إلى مستوى النمطية والاطراد العشوائي.

ثالثا: لا تتم المراجعة النقدية إلا في إطار نسق معرفي منفتح. وإن أي فكر يظن أنه يعبر عن حقائق نهائية إنما مآله الجمود والتدهور. وهذا يعني أن لا نظرية مكتملة، وأن لا نظرية منفصلة عن التطبيق. فالنظرية فكر نابع من التطبيق العقلاني، ومردها إلى هذا التطبيق في حركة جدلية تتوسطها عملية المراجعة أو التغذية المرتدة. والفكر والفعل أو النظرية والتطبيق مسألة مرحلية دائما وأبدا، لها شروطها الزمانية المكانية.

رابعا: إن تاريخية الفكر الاجتماعي تعني أنه طبقات يتعين الكشف عنها بالحفر في الجذور لفهم ما هو ماثل على السطح وما هو ثاو في الباطن له فعاليته. وكما يقول علماء سوسيولوجيا المعرفة، وعلماء النفس فإن فهم الفكر لا يكون إلا بالحفر في الأعماق بحثا عن النشأة والتكوين والشروط الوجودية في التاريخ، واكتشاف أطر المعرفة، وأيضا اكتشاف المسكوت عنه والمنفي الفعال الذي أخفاه الخطاب أو النص. وكما يقول كارل مانهايم إن الفهم الأعمق للإنسان أو المجتمع يكون من خلال فهم ومعرفة تاريخية النشأة والتكوين وتطوره ومراعاته ومعاناته ومواقفه. إن كل معنى يتعين فهمه في ضوء تاريخ نشأته وتكوينه وفي السياق الأصلي للخبرة المعيشة التي تشكل خلفيته، وفي السياق الجمعي[٢]

خامسا: تفكيك طرق التفكير وآلياته، وفحص أدوات المعرفة وأسسها. ويقتضي هذا نقد بنية الوعي ومكونات العقل ونظام الفكر، واستكشاف البديهيات والمسلمات التي يرتكز عليها العقل وبيان تناقضاتها، والكشف عن الظروف والملابسات التاريخية التي أسهمت في خلق هذا الفكر ومدى سلطاته التماسا لعقل جديد.

سادسا: تفكيك بنية النص لاستكشاف القواعد أو الشروط الوجودية لظهوره وآليات عمله، ومدى ما فيه من إبداع أو اتباع، أي إبداع فعل وفكر أو تبعية لموروث أو وافد. أعني بيان كيف قرأ أصحاب الفكر الواقع الاجتماعي، وهل كان وعيهم بالواقع الاجتماعي زائفا أم صحيحا..؟ إذ كي يكون الوعي الاجتماعي صحيحا لابد وأن نقرأ بعقلانية ناقدة الواقع الاجتماعي ممثلا في الموروث والبيئة المعيشة في شمول أنشطتها، وفي علاقاتها المؤثرة. وغياب هذا الشرط يولد وعيا زائفا، ويختزل الفكر الاجتماعي إلى شعار عام أجوف عند اليسار أو اليمين.

سابعا: كفاءة وقدرة الفكر على تحقيق آلية التغذية المرتدة، أو مايسمى النقد والتصحيح الذاتي. وهذا أحد المبادىء التي ركزت عليها التفكيكية في الإشارة إلى نقد النص من الداخل، ولكننا نوسعه بالإشارة إلى مبدأ النقد الذاتي في العلاقة بين الفكر والفعل، وتوفر آلية نقد الذات عقلانيا أسوة بآلية نقد الآخر والأسس العلمية لهذا النقد ومدى حريته.

ثامنا: أن يكون الفكر نسقا مفتوحا لا منغلقا، وهذا ما أكدته أيضا ما بعد الحداثة، إيمانا بأن جميع الحقائق قابلة للنقد، وأن جميع المعارف في حركة وتجدد مع حركة وتجدد الفعل.. الحقيقة رؤية مفتوحة وليست مطلقة.. إن تأكيد علاقة التفاعل الجدلي تعني ليس فقط اعترافا بالتغير بل دعوة إلى يقظة الوعي الاجتماعي للإبداع المتجدد في مواكبة الوعي بالتغير المطرد.

تاسعا: عقلانية الفكر تأسيسا على تجسيده لإنجازات علوم عصره، ونقديته تأسيسا على استيعابه لنظريات وتيارات الفكر الإنساني باعتبار هذه وتلك نشاطا اجتماعيا ودليلا هاديا. إذ كلما انقطعت صلة الفكر الاجتماعي بهذه الأنشطة، كلما ذوي وبات أسير الجمود. إن مستوى الحالة المعرفية للإنسان / المجتمع قياسا إلى المجتمعات الأخرى رهن الإطار المعرفي / القيمي، وصورة الوجود بناء على إنجازات العلوم حين تكون هذه إنجازات المجتمع.

عاشرا: كلية الفكر.. شمولية الفكر في إدراكه العقلاني النقدي لمختلف أنشطة المجتمع، وفي تصوره للإنسان / المجتمع كبنية دينامية ليست أبدية، وإنما في حركة ذات توجه ومسار ونتائج.. إنه التاريخ بفعاليته، وهو قراءة نشطة متجددة للواقع كنص حياتي معيش، وتاريخ في بنية كلية وشاملة. وحيث إنه كذلك فإنه توقع واحتمالات متعددة. ثم إن الفكر يستشرف التوقع الأكثر احتمالا بناء على دراسة نقدية لواقع الإنسان، العلاقات الاجتماعية، التاريخ.. إن الفكر الاجتماعي في نهاية المطاف هو التشكيل المعرفي والمنظومة الإدراكية التي توحد انتماء أبناء المجتمع، وتصوغ مشروعهم الوجودي القومي.

وحين يفقد الفكر الاجتماعي هذا الشرط فإنه يكون مجرد خطاب. والخطاب هو أحد صور الوعي بالواقع الاجتماعي متضمنا موقفا عبارة عن أطروحات ذات دلالة من حيث فهم الواقع والقضايا التي يطرحها الواقع أو تصورات بشأن أزمة الواقع، وما قد يراه الخطاب على لسان المخاطب من حلول. ومن ثم يكون الخطاب عادة موجها من طرف إلى طرف آخر معني بالموضوع، أي من المخاطب إلى المخاطب تأسيسا على علاقة تواصل - حقيقية أو مفترضة - بين الطرفين في موضوع الخطاب، لذا فإنه آلية اجتماعية للسلوك، ودعوة إلى تحديد مسار النشاط الاجتماعي، والتأثير عليه عبر الأفراد. وينصب الخطاب عادة على أحد الأنشطة الاجتماعية التي يراها المخاطب القناة الموصلة إلى الهدف المنشود. أي أنه يفتقر إلى الكلية والشمول وإن كان هذا لايمنع كونه فكرا نسقيا نابعا من نظرة كلية أي رافدا، ولهذا لايوصف بأنه نسق معرفي متكامل أو إطار معرفي/ قيمي للمجتمع، ولا يفضي إلى قطيعة معرفية.

الخطاب اليساري العربي وسوسيولوجيا الفشل

أخفق الخطاب اليساري العربي، لا لأن خطابا آخر مناهضا انتصر، فقد أخفق الجميع. إذ تعلقت أبصارنا وطموحاتنا بالسماء، حيث المفارق المتعالي، والفكر النظري المجرد، بينما أقدامنا جميعاً بعيدة عن أرض الواقع، واقع الفكر والفعل الاجتماعيين في ترابطهما الجدلي الذي لا ينفصم، ولم يكن الإخفاق استثناء، بل قاعدة للجميع امتدت قرونا.. ومن دانت له السلطة، إنما كفل له البقاء وجوده في منطقة التعادل أو الخمود.

ونعني باليسار كل تيار أو صاحب موقف نقدي التمس تغيير المجتمع على غير مثال سابق في تاريخنا العربي، أي الانتقال حضاريا إلى حضارة العصر.. حضارة التصنيع وما بعد التصنيع بكل مقتضياتها وعناصرها، ولقد كان اليساريون بعامة نبض حياة في مجتمعاتنا، كل فريق بحجم حضارة أمته ومدى ثقلها النوعي.. صدقت النوايا والجهود إجمالا، وعانوا باسم رسالتهم شدائد وأهوالا تتضاءل أمامها شدائد الرسل، ولكن الجهود المخلصة جاءت مبتسرة والإخفاق مآلها.

وحديثنا عن اليسار حديث تاريخ.. عن تاريخ فكر أو خطاب وعن مستقبل فكر في آن واحد.. ووظيفة التاريخ حفز الهمم للماضي والحاضر واستبصار الطريق، والوصول إلى الفهم العقلاني النقدي الأعمق لظاهرة الواقع الإنساني المجتمعي لأمة من الأمم باعتبار هذا مفتاح المستقبل ودليل الحركة.. لن يكون الحديث عن اليسار بمعنى النظرية الماركسية، ولكن اليسار الذي هو نهج تناول النص النظري وخصوصية المعالجة، إذ تنقطع - بمعنى من المعاني - صلة المؤلف بالنص حال انتقاله أو قراءته من جانب طرف آخر، وإذا بهذا الآخر مؤلف له، أو يقرأ فيه ويفهمه على وجه خاص به ويغدو هو المسئول عنه، كيف استنطق أحرفه؟ وكيف فهمه؟ وما هي الشروط المعرفية والوجودية المحددة لهذا الفهم ولهذا التناول في إثرائه أو إهداره بحكم السياق الاجتماعي للتطبيق والسياق الاجتماعي للفهم والتناول: البيئة الثقافية والمصالح.. والسياق الاجتماعي التاريخي.. إذ ان كل هذا يسهم في تأويل النص الذي أصبح في سدى ولحمة البنية الثقافية، وخضع لآلية الفهم. لهذا نجد تأويل النص محملا بعناصر البنية الفكرية والاجتماعية والتاريخية ويسهم في صياغة الموقف والرؤية.

والمشكلة أننا نتحدث عن تاريخ من صنعنا، أسهمنا فيه، وعانينا منه وله.. وأخشى الانحياز إدانة أو مدحا، وأرجو ألا يكون منطلقنا عذاباً وآلاماً. وإنما آمل في أن تتجنب أجيال المستقبل بعض العثرات والآلام.. فالتغيير حتم، وصدق العزيمة قرين النجاح إذا كان أساسها فهم صادق.

وقضية الفكر اليساري هي في جوهرها إحدى تجليات حوار الواقع والفكر، في اتصاله وانفصاله، منذ أن أمسك الإنسان بزمام مصيره الاجتماعي كاملا مع حضارة عصر التصنيع.. إنها قضية إنسانية بالمعنى الاجتماعي والفلسفي بكل أبعادها ومراميها.. إنها الإنسان يشحذ كل طاقاته الفكرية والمادية لكي يكون أهلا لمسئولية بناء الإنسان / المجتمع.. تغيير الواقع، واقع الفكر وواقع العلاقات الاجتماعية التزاما بإطار معرفي/ قيمي يعكس شروطا وجودية ومعرفية وأخلاقية منشودة، ويجسد إنجازاته وكبواته.. الإنسان الفعال صاحب الدور الواعي والعقل الناقد.. أو هذا هو المفترض حضاريا.. وليس الفكر اليساري وحده نسيجاً في ذلك، بل شاركه - وإن اختلف المنحي والنهج – كل فكر آخر وثاب وطموح إلى التغيير. واليسار بهذا المعني ليس حركة مرحلية، أو مهمة تنقضي، إنه المستقبل في الوعي الاجتماعي التاريخي، أو ضابط إيقاع الحركة والمنسق عن وعي بين الفعل والفكر في حركتهما الجدلية الموحدة.

ولكن أخفق اليسار العربي.. فالمسافة بين المفترض النظري والواقع الحياتي بعيدة جدا.. ولم يخفق بسبب تآمر الغرب ودعاياته، ولابسبب بطش ذوي السلطان.. فكل فكر ثوري يصادف بالضرورة من يتآمر ضده ويبطش به، ولكنه ينجح دائما في النهاية لأنه عرف كيف يزيح العقبات،وأن يقرأ الواقع قراءة صحيحة.

وإن البحث عن أسباب الإخفاق - كظاهرة في حياتنا - يحتاج إلى نقد الظاهرة من داخلها.. إلى الأسباب الكامنة دون الاكتفاء بأسباب خارجية نسوقها أعذارا.

في عبارة مثيرة للدهشة قال زعيم مؤسس لواحدة من أقدم الحركات اليسارية في أوراقه عن ذكريات مطلع الأربعينيات:

«يمكن القول إن الجماهير في ذلك الوقت كانت مستعدة لأن تستمر في سلوك طريقنا، ولكننا لم نكن نعرف إلى أين نقودها».

وقال زعيم عربي عسكري مؤسس لثورة، وكأنه يتحدث بلسان نظرائه:«سقطت السلطة بين أيدينا، ولم نكن نعرف وقتها غير البندقية لي انفليد.. ولكن كان علينا أن نمضي في طريقنا».

هاتان عبارتان نموذجيتان توضحان عمق الانفصال بين الفكر والفعل الاجتماعي في حياتنا حيث إرادة ولا منهج، ولا وعي نقدي بالوسيلة والهدف.. قطيعة بين الفكر، ومقتضيات الواقع ومنهجية الإنجاز، أو فن وتقنية العمل التي هي خبرة وممارسة وثقافة اجتماعية تاريخية في تلاحم مع الفكر المنهجي.. إنهما عبارتان تكشفان عن قطيعة حقيقية في حياتنا الثقافية.. قطيعة بين

الفكر وبين العمل الهادف.. الهدف كواقع حياتي متحرك، كإنجاز عملي.. إنها أزمة الدلالة الوظيفية للفكرة، وأزمة الدلالة الاجتماعية للعمل.. قد نملك الهدف أمنية تلخصها فكرة تتصف بالعمومية، الثورة أو التغيير، ولا نملك الإجابة المستمدة من واقع حياتي ومنهجي، أو من الممارسة المنهجية، وكيف يكون التغيير ومقتضياته وكأن الحياة كلمة لا فعل.. تماما كمن يملك الحلم أو الصورة، ولكنه لا يملك الأداة التي هي اكتساب أو ابتكار من خلال العمل، والنتيجة أن يفاجئنا أو يصدمنا الواقع ونواجه الموقف صفر اليدين فكرا ومنهج عمل، ونتعامل مع الحدث في آنيته وفي ظاهره الجزئي. إننا لا نتعامل مع ظاهرة الإنسان / الواقع في كليته وشموله، كظاهرة مدروسة التاريخ والاحتمالات، بل مع فكرة عامة ثم مع حدث آني، وبذا نكون في أحسن الظروف أصحاب منهج المحاولة والخطأ، أو المنهج الخبري الجزئي أو التجزيئي أو رد الفعل، ولا تراكم معرفي يفضي إلى نسق عام.. فكل جيل أو كل فرد يبدأ من جديد ولا قدرة على الإبداع.. ولا استقلالية للرؤية، والمرجعية دائما مفارقة، واقع غير مدروس، واحتمالات في طي المجهول.

إن اليسار حركة نقد اجتماعي استهدف من الاحتجاج إدخال تغيير جذري على علاقات البنية الاجتماعية وصولا إلى بنية ذات علاقات جديدة هي الأكثر ملاءمة لإزاحة عوائق التقدم من وجه حركة المجتمع، ولتحقيق أكبر قدر ممكن من التكيف والملاءمة لإرساء قواعد الإطار الحضاري المنشود، وكل حركة نقد اجتماعي لها هذه المهمة لابد وأن تتوفر لها عدة شروط:

١ ـ الوعي بالأزمة معرفيا ووجوديا وعوائق الحراك الاجتماعي ودراسة نقدية للبنية الاجتماعية(الإنسان والعلاقات) كظاهرة تاريخية دراسة تشمل نقد العقل العملي والعقل النظري.. صورة الوجود والمجتمع والإنسان وسلوك الناس والقيم ومدى التناقض بين أوثان الحاضر المعوق، ومقتضيات المستقبل المنشود. وأن تكون هذه الرؤية والحلول المقترحة ابتكارا جديدا مرتبطا بالواقع أو بالظاهرة زمانا ومكانا، ومثل هذا النقد والابتكار لن يأتي عشوائيا، بل رهن الالتزام بمنهج التفكير العلمي وامتلاك نظرية سوسيولوجية، ووعي بإنجازات العقل العلمي العالمي في هذا المجال. ولكن اليسار العربي في مجموعه وفي ممارساته ـ عدا جهود فردية ـ ظل غائبا عن تيارات النقد الاجتماعي ونظرياته المتنوعة التي هي إحدى صور الحوار الإنساني الشامل للأفكار، بل تلقف، كما تقتضي ثقافته، الفكر الماركسي وكأنه بنية ثابتة.

٢ ـ الشروع في حركة تنويرية تثبت بطلان وزيف وعي الحاضر وجفاف الينابيع الثقافية الموروثة وتناقضها مع مقتضيات العصر وإعاقتها للحركة المجتمعية، وتكشف الوهم والحاجة إلى

إطار معرفي/قيمي جديد، وتخلق تيارا ثقافيا واعيا بضرورة التغيير وباتجاه التغيير مستشرفا المستقبل بحيث يكون هو القوة الدينامية المحركة لقوى المجتمع في اتجاه التغير.

ومن المفترض أن تمثل هذه الرؤية حركة تنويرية عربية نابعة من تحديات واقعنا، ومقترنة بنقد لحركة التنوير الأوروبية من حيث محوريتها الأوروبية. بذا يكون فكرنا شاملا وإسهاما ابتكاريا أصيلا يجد صداه، وقادرا على تعبئة الطاقات في حركتها، ويصنع قطيعة معرفية مع معارف وقيم أدت دورها في زمانها، وأحلت إطاراً بديلا. وبهذا يكون الفكر اليساري جهدا معرفيا منهجيا،ووعيا نظريا عقلانيا نقديا بظاهرة أو ببنية اجتماعية في حركتها التاريخية الشاملة، ويكون قوة حافزة للفعل.. للتغيير. وليس مطلوبا تراكم معارف عن تاريخ الظاهرة/ المجتمع وعلاقاتها البنائية. فالوعي التنويري بالمجتمع في شموليته ليس معلومات متراكمة بل نسقا معرفيا/ قيميا جديدا يحقق معرفة بالذات، وحلا لمشكلات من خلال ممارسة منهجية، ويهيىء تصورا جديدا للوجود.. انه ابتكار لوضع حضاري جديد بوجهيه المادي والروحي، تزدهر فيه الذات، متصلا تاريخيا، وقفزة حضارية كيفية جديدة.

٣ ـ أن تملك الحركة النقدية تصورا عن المجتمع المنشود شاملا جميع أنشطته في إطار زماني مكاني، وأن يكون لديها المبرر الفكري الداعم لهذا التصور وآليات التغيير، وشهادة الواقع، وتحديد الثقل النوعي لأطراف التناقض. إذ حين يكون الفكر نابعا عن نشاط واقعي وفاعلية، وعن دراسة لتناقضات المجتمع، والحلول المقترحة حسما للأزمة فإنه يمثل موقفا شاملا وجمعيا وحرا إزاء المجتمع وقضاياه. ولكن حين يكون مجرد تبني لفكر وافد أو شموليا، أي طامسا للحرية الفردية والنقدية، وتعبيرا عن انتماء أيديولوجي فإنه يكون موقفا من حيث الشكل دون المضمون، ويصدمه الواقع بأحداثه. ولقد عشنا قرونا.. انتماؤنا الأيديولوجي لفكر وافد من ماضي سحيق، أو من مكان أو حاكم غريب.

٤ ـ الوعي النظري بالظروف المحيطة المعاكسة والداعمة على المستويين المحلي والعالمي.

٥ ـ أن تمتلك الحركة النقدية الإمكانات التنظيمية والفكرية التي تدعم فعاليتها، وتكون شهادة تفويض.

٦ ـ أن يكون المفكر النقدي منفتح الفكر ناقدا ذاتيا لفكره وممارساته، أو بمعنى أن يكون يقظا في متابعته لفكره وممارساته على أساس نقدي عقلاني في ضوء واقعه والجديد من إنجازات الفكر واستلهام دلالات أحداث واقعه، واستشفاف الجديد من إنجازات الفكر، وأن يؤكد العلاقة الوثيقة بين فكره وممارساته وواقع مجتمعه زمانا ومكانا واستشرافا.

٧ ـ أن تعبر الحركة النقدية عن هذا كله في صورة نقدية تمثل الفكر النابع من بنية الواقع في شموليته وحركيته، وان تحدد النظرية المتغيرات الحاكمة ثقافية واجتماعية وسياسية.. إلخ - وتجيب عن سؤال لماذا تاريخيا أضحت البنية كظاهرة على ما هي عليه من عوامل سالبة أو ايجابية ؟ - والطاقات الكامنة للتغيير، وبرنامج احتمالي للمستقبل في مختلف أنشطة المجتمع يعالج حالة التباين بين الواقع والفكر، وبين هذين والمستوى الحضاري والاستجابات اللازمة في مختلف الأنشطة الاجتماعية للانتقال ماديا وفكريا على نحو ثوري إلى مستوى حضاري/ ثقافي جديد لإنسان جديد.

ولكن ما عايشناه هو ممارسات يسارية أو خطاب يساري سياسي، وليس فكرا يساريا بالمعنى الذي حددناه للفكر المجتمعي.. ممارسات سياسية تتعلق بأحداث آنية، ومحلقة في فراغ فكر طوباوي. لم تكن الممارسة اليسارية استيعابا وتطويرا لمنهجية النشأة، وهي منهجية علمية نقدية، ولذا انحصرت الممارسة في إطار الهموم السياسية المباشرة.

لم يأت الخطاب اليساري استثناء من الشروط الوجودية والمعرفية لتكوين الفكر بعامة، وهي الشروط المتمثلة في التراث الثقافي الاجتماعي وفي الواقع والوضع الاجتماعيين.. الواقع كمحصلة تاريخ بسلبياته وإيجابياته، والوضع الذي يتبدى في علاقات وإحداثيات مع عناصر متفاعلة ومختلفة قوة وضعفا.

كان اليسار في ممارساته امتدادا لبنية ذهنية أو ثقافية موروثة من حيث النظرة التجزيئية والنظرة الأيديولوجية القائمة على ثنائيات نقيضية (اما خضوع أو تسلط.. أنا أو الآخر)، ولاتعتمد الحوار القائم على حركة جدلية منهجا وحافزا للتغيير المطرد، ولاريب في أن ممارسات المرء ونهج تعامله ثقافة اجتماعية ومناخ علاقات تفاعل اجتماعي. وعلى الرغم من أن المنهج اليساري في التفكير يرى، نظريا، الحركة الجدلية بين الفكر والواقع، وكذا الجدل بين الأفكار بشهادة الواقع أساسا معتمدا إلا أن نهج التناول اليساري جاء متسقا مع البنية الذهنية الثقافية الموروثة التي هي بنية قبل علمية على نقيض ما بشر به المنهج الجدلي. ومن هنا جاء الخطاب اليساري خطابا أيديولوجيا لا فكرا علميا يتصف بالشمول ومنهجية البحث والنظر. والصفة الاساسية للأيديولوجية هي انها تعتمد الإيمان والاكتفاء الذاتي، واللاتاريخية مع تجاوز خصوصيات الزمان والمكان، ومن ثم ترى في نفسها حقيقة منغلقة على نفسها ونهائية، وترى النص حقيقة مطلقة وهو المرجع والحكم وينشأ له سدنته أصحاب الحل والعقد. هذا على نقيض العقلية العلمية التي تتميز بالقدرة على النقد والانتاج والارتباط بحركة الفعل الإنساني النشط في الواقع الحياتي. وتأسيسا

على هذا تكون المعرفة العلمية معرفة نقدية تصحح ذاتها في ضوء شهادة الواقع، والكشف عن تناقضات بنية الواقع أو الظاهرة الاجتماعية في ضوء عوامل حركتها.

ولهذا عجز اليسار عن إحداث قطيعة معرفية جدلية مع الموروث الثقافي، قطيعة تؤكد الاتصال والانفصال في ضوء متصل تاريخي اجتماعي، وإنما اصطنع قطيعة حضارية ومعرفية زائفة بينما ظلت آلية المعرفة هي هي، وهي آلية سلفية غير علمية وإن عبر عنها برطان مغاير أو مرجعية ايديولوجية مختلفة، وانحصر الخلاف في إطار السياسة دون منهجية المعرفة ودون أنساق التصور والتعبير والرموز الثقافية التي تعطي تصورا مغايرا للوجود، أعني إطاراً معرفيا قيميا جديدا نرى من خلاله أننا إزاء وجود جديد أو حضارة جديدة لها عدتها المفاهيمية المتميزة والملائمة للتكيف الاجتماعي. ولهذا لم يكن اليسار منتجا لمعارف علمية جديدة قائمة على دراسة الواقع، وتخلق تيارا معرفيا جديدا. وإنما بعيدا عن الممارسات السياسية الخالصة، نجد جهود مثقفين أفراد متناثرين، ولم يطرح اليسار هذه القضايا كإشكالات أو مشكلات بحث علمي.

ناهض الخطاب اليساري الأصولية باعتبارها أيديولوجية لكنه هو ذاته، وبحكم التنشئة والتكوين الثقافيين، لا بحكم الفكر الماركسي، أبدل أيديولوجية بأيديلوجية لافتقاره إلى القدرة على نقد الذات، ولانقطاع صلته بمختلف أوجه النشاط والفعالية الاجتماعية وبذلك كان حسب تعريف لو كاتش وعيا زائفا شأن تيارات الفكر العربي الأخرى وإن تباينت المسميات.

وكان من المفترض أن يخلق الفكر اليساري، بحكم كونه موقفا نقديا، وعيا متجاوزا حدود الممارسات السياسية المحدودة والشعارات السياسية أو الاقتصادية المجتزئة ليؤسس وعيا اجتماعيا متكاملا من حيث التاريخ الوطني والقومي والواقع الطبقي والحراك الاجتماعي، وقضايا التحديث والتطوير الاجتماعي الشامل والسياسة التعليمية والتنموية الشاملة للإنسان/ المجتمع / الحضارة. فهذه جميعا ركائز النقلة الحضارية والإطار المعرفي / القيمي الملازم لها.. ولكن الملاحظ أن اليسار اعتمد على تحديد مناهج عمله وأهدافه بالسلب ضد الإقطاع، ضد الاستغلال، ضد الملكية.. وهذه شعارات لا تخلق معرفة أو استراتيجية عمل. لم يخلق اليسار تيارا اجتماعيا راسخ الجذور في مجالات أنشطة المجتمع المختلفة. إذ لو أنه خرج عن إطار الخطاب السياسي ليصبح فكرا اجتماعيا لأرسى قواعد نسق عام لمجموع حالات ومشكلات الواقع التعليمي والعلمي والاقتصادي والتاريخ.. إلخ. في إطار الوعي شاملا الفكر والسلوك والممارسة والنقد. أي أن يقدم رؤية جديدة متكاملة للعلم وإشكالياته موازية لرؤى أخرى، وكيف أن مايقدمه هو الأقدر على تقديم الحلول. وأعود لأؤكد ضرورة النسق العام. ذلك لأن الوعي بالمجتمع في شموله هو وعي نسقي هادف وليس مجرد نثار من المعارف. ولكن الاقتصار على تفسيرات اختزالية جزئية هو تعبير عن

حالة الفشل في فهم طبيعة الشمولية، وإرهاص بالعجز عن الحركة. ذلك لأن المجتمع يتحرك في شموله بنية متلاحمة من الفكر والعقل المجتمعيين.

وإذا كانت ثقافتنا علمتنا استظهار النص والتزام الحرفية والتلقين وأن المرجعية خارج الواقع والذات فقد نحا اليسار نحوا متسقا معها بحيث جعل فكره كلمات جديدة بآلية قديمة. وهذا من شأنه جعل الخطاب اليساري خطابا مغتربا عن واقعه، متعاليا عن تاريخه، مبتسرا في حدود الظاهرة الآنية والهم اليومي، قاصرا عن تقديم رؤية نابعة من تحليل ودراسة الواقع.. إنه لم يكن ابتكارا بل محاكاة، أو بلغة يومنا نوع من الاستنتساخ في مجال الأيديولوجيا. وكما قلنا في كتاب سابق لنا(نهاية الماركسية) إن مأساة الفكر اليساري أو الماركسي في الشرق عموما أنه وقع في أيدي أصحاب ذهنية أرثوذكسية أو أصولية حرفية تقيس الواقع على النص ولا تنتج معرفة. ويؤمن هؤلاء بالطاعة والهيمنة الكاريزمية للفقهاء والزعماء ولاديمقراطية الحوار وقدسية النص.. وهكذا نضبت ينابيع النقد والإبداع في الإطار المحلي مع استلهام الفكر العالمي، وانحصر الجهد والممارسة في إطار تغليب مكاسب جزئية على حساب حراك البنية الاجتماعية في شمولها.

لم يكن الإنسان هو القضية، سواء عند اليسار أو اليمين، بل القضية بعض مكاسب جزئية لا تغير من علاقات البنية ومضمونها.. بناء الإنسان حضاريا: تنشئة وتعليما، وعلاقات، ودورا إنتاجيا، ومسئوليات يتحملها.. ثورة شاملة لكل مناحي الحياة، تغيير الإنسان بعد فهمه نفسيا واجتماعيا كظاهرة اجتماعية تاريخية. ولكننا تجاوزنا هذا الواقع - التاريخ، وتصورنا إنسانا مجردا كليا، بينما الإنسان ظاهرة تاريخية وأحد مكونات نسق أيكولوجي من حيث التأثير والتفاعل، والمعالجة تستلزم عقلانية نقدية وحرية إبداع فكري مرتكز على الواقع الحياتي والنهج العلمي.

ولكن الإنسان العربي، اليساري واليميني أيديولوجيا وسياسيا، بقدر ماهو أسير ثقافة قبل علمية بقدر ما هو ضحية وضع اجتماعي تاريخي أيضا. إن الإنسان في تعامله مع الحياة إنما ينطلق من إطار معرفي قيمي يشكل محيطه العقلي الذي تصدر عنه أفعاله وتنبني على هديه أفكاره، ويتألف هذا المحيط العقلي noosphere من مكونات النسق الأيكولوجي الذي يحيط بالإنسان وتراثه الثقافي بسلبياته وإيجابياته، وغذائه المعرفي النسقي. ويشكل هذا كله ركيزة إطار حوار الإنسان/ المجتمع مع البيئة ونهجه في معالجة الواقع، وإيجابية الصلة الجدلية بين الفكر والواقع. ويكون هذا المحيط العقلي «مجلي أو مرآة» لحياة الإنسان / المجتمع في انتصاراته وهزائمه، وكبواته ووثباته.. ولهذا يشكل مصدرا رئيسيا لدراسة البنية الذهنية الثقافية للإنسان / المجتمع.

وواقع حياتنا أن المحيط العقلي للإنسان العربي، على اختلاف أقطاره وأوطانه، يمثل أزمة لم تحتل بؤرة الوعي بعد لأسباب موضوعية قائمة وموروثة. فنحن نعيش، كما قلت في دراسة سابقة بعنوان«ثقافتنا وروح العصر»، أسرى الهرمسية أو الغنوصية أو الباطنية التي أقالت عقل الإنسان عن أداء أي دور إيجابي، وعطلت فعاليته الدنيوية، وصرفت جهده ومخاضه إلى المطلق وحصرته في النظر الغيبي المجرد، وتعطل الفعل الاجتماعي الإرادي، وعاش الإنسان العربي قرونا في ظل هذا المحيط العقلي مما ثبت نسبيا أركان هذه البنية الذهنية في معالجتها للواقع والتعامل معه. وهذه بنية لا تعتمد العقل منطلقا للفعل إذ أقالته، وقطعت كل أواصر التفاعل الجدلي بين العقل والفعل، بل أسقطت قدرة الإنسان على الفعل والمعرفة وحلقت به بعيدا في إطار فراغ من النظر المجرد المبتسر. ودعم هذا التوجه، في ظل الانحسار الحضاري الممتد، غياب العمل أو تعطل الفعل الاجتماعي.

وأفضى بنا غياب الفعل(العمل الاجتماعي الإنتاجي والإبداعي) ومن ثم غياب الفكر بالتلازم إلى شيوع ورسوخ خاصية التبعية الفكرية لتراث الماضي على ما فيه من تشوهات أو لفكر الحداثة الغربية على ما فيه من عناصر استلاب. ونحن في الحالين عاجزون عن النقد العقلاني.

إن الفراغ الفكري هو في الجوهر والأساس قرين تعطل العمل الاجتماعي. فكلمة عمل تعني مجتمع، تماما مثلما أن كلمة فكر تعني مجتمعا عاملا مبدعا. ذلك أن العمل الاجتماعي المتمثل في استراتيجية تنموية شاملة لجميع أنشطة المجتمع هو ركيزة إنتاج المعرفة اجتماعيا. إنه الهم المشترك، والموجه للنشاط الاجتماعي ومناط توحد صورة المجتمع حاضرا ومستقبلا، وعلة الانتماء. والعمل/ المجتمع هو بيئة ومجال التفاعل الذي يرسخ أواصر المجتمع ويفرز ثقافته، ان خصوصية النسق الأيكولوجي تنعكس على خصوصية العلم، وتتجلى في خصوصية الثقافة.. ليس العمل أداة إشباع حاجات بيولوجية، بل قوة دافعة لخلق المزيد من الحاجات والمزيد من الإشباع والتقدم، واطراد إنتاج المجتمع روحيا وماديا، وتعديل الطبيعة وأحكام التعامل معها.. أي أساس تحول طبيعة الإنسان ذاتها وتحقيق مزيد من الترابط الاجتماعي، وترسيخ عوامل البقاء وأساس إنتاج محتوى العقل. والعمل الاجتماعي هو تجسيد حركة التاريخ، هو العمل الواعي من جانب الإنسان/ المجتمع أي إنتاج واطراد إنتاج المجتمع عن وعي وعن عمد وفقا لرؤية وإطار ثقافي.

ولن نجد في التاريخ **تجمعا** بشريا ينتج معرفة تتجاوز الحد الأدنى لمقتضيات البقاء التلقائي. ويتوقف **المجتمع** عن نشاط إنتاج المعرفة حين يتوقف عن العمل في إطار نسقي داعم

للانتماء. هكذا نجد مؤسسات إنتاج المعرفة في الحضارات القديمة بؤرة تجميع أنشطة المجتمع في ترابطها وانتماءاتها كأنها جهاز عصبي مركزي رابط لشبكة الأعصاب بكل خلايا الحس. وهكذا نجد مؤسسات إنتاج المعرفة في مجتمعات الحضارة الحديثة مع تعددها وكثافة ارتباطها بالإنسان العام.

ولكن الملاحظ أن الإنسان العربي عاش قرونا تجمعات بشرية لا مجتمعات، فاقدا هويته القومية، رعايا تابعين، وقد تعطلت مؤسسات إنتاج المعرفة إذ تحول الإنتاج إلى جهد فردي للكسب والارتزاق دون لحمة اجتماعية، أو جهاز عصبي مسئول عن تنسيق المعارف، أو لا تتجاوز مهامه حدود استتباب الأمن الداخلي.

والعمل الاجتماعي هو الذي يطرح تساؤلات الواقع وإشكالياته، ويفرز القضايا الفلسفية المعبرة عن مشكلات هذا الواقع المنتج للمعرفة من خلال العمل بمستوياته المختلفة. وهو المعيار الذي يؤكد على ضرورة زحزحة الفكر أو إزاحة الإطار المعرفي / القيمي الذي جف معينه، وبات معوقا لمزيد من العمل المبدع وتطور الاحتياجات المجتمعية الداعمة للبقاء. إذ ان العمل علاوة على كونه التعبير الحقيقي عن الانتماء والتلاحم بين الانسان / المجتمع، وبين الواقع فإنه بهذه الخاصية أيضا أساس التغذية المرتدة بين الفعل والفكر، ومن ثم التجديد والنقد والإبداع بدلا من التبعية الخرساء التي لا تنتج فكرا. ونحن اجتماعيا، وبسبب قرون التبعية، لانزال نعيش حضاريا عند مستوى الرعي والزراعة علاوة على ما أصاب ثقافتنا الاجتماعية المعيشة على مدى هذه القرون من تشوهات. هذا بينما حضارة العصر هي حضارة الإنسان العام المشارك بفعالية حرة في إدارة شئون المجتمع وفي إبداع ثقافته.

ومع غياب الفعل المجتمعي تعطل الفكر، ولم تبق لنا غير التبعية في الإنتاج المادي وفي الفكر النظري. وعجز الإنسان العربي - اليسار واليمين على السواء - عن إبداع فكر مع غياب قضايا العمل المشترك، وحلقنا جميعا في فضاء المجردات النظرية وإن تباينت مسمياتها، وآثرنا نماذج الفكر أو المشروعات الجاهزة بعد أن أصابتنا عنة فكرية تاريخية. وترسخت عادة استيراد السلع الفكرية والمادية (سلعا جاهزة)، وأخذنا مانستطيع دون تدقيق أو تمحيص أو إدراك لعلاقة ذلك بجهد محلي. إذ ماذا نأخذ وماذا نرد، وماذا ننتقي وعلى أي أساس وقد غاب الفعل. ونهدر جهودنا في سبيل عملية عبثية هي التوفيق بين موروث ووافد، وزعم وهمي خاطىء هو الحفاظ على الهوية. هذا بينما هوية المجتمع فعله وفكره الإبداعيين معا حيث تتجلى الهوية وتزدهر.. ومن دون فعل يكون تحليق في فراغ أوهام مجسدة لا تدعم هوية، ولا تحقق ذاتا، بل ولا تنتج إلا أضغاث

فكر لايقيم حياة. ومن دون فعل وفكر إبداعيين تنقطع أواصـر العلاقة المعرفية بين الأجيـال.. فلا تواصل.. إذ البيئة في عيون كل جيل دائما جديدة، والعدة الثقافية قديمة، والغربة عن الواقع هي المناخ السائد، ولا يبقى على الساحة غير فكر وافد يحاول التغلغل والنفاذ بكل ما يملك من سلطان.. ويبدأ كل جيل من الصفر، ويرى في المعرفة الموروثة عن الماضي أو الوافدة من الغير في الحاضر اكتشافا جديدا، وتظل حياتنا دوارة عودا على بدء تكرارا نمطيا.

وأود أن أزيد الأمر تفصيلا لأوضح على عجل مسألة وحدة الفكر والفعل الجدلية في المجتمع ودلالته التضامنية ودورها الإحيائي. إن أخطر ما نعانيه منذ قرون، بل لعل هذا هو أس الداء وعلة التحجر والجمود، هو غياب العمل الاجتماعي النسقي. إن الإنسان ـ كما قلت ـ يفكر إبداعيا حين يعمل، وإذا تعطل العمل غاب العقل المبدع. ونعني بالعمل مرة أخرى العمل الاجتماعي القائم على التفاعل المشترك، ومن ثم يكون الفكر منتجا اجتماعيا حين يرتكز على التفاعل الذي يدعم التلاحم والانتماء، والذي يتجسد في مشروع قومي أو استراتيجية تنموية تطورية اجتماعية. وتؤكد الدراسات أن الإنسان الذي يعمل هو الذي يبدع فكرا، ويرتقي سلم التطور الحضاري. وأبسط مثال على اقتران الفعل بالفكر وصولا إلى التكيف مثال من يرتدي نظارة تشوه صورة الواقع المألوف. فإن من يقبع في مكانه والنظارة على عينيه لا يتكيف مع الواقع شأن من يتحرك ويحاول العمل بيديه، أي التفاعل مع البيئة، فإن صورة الواقع تتعدل وسرعان ما يتكيف مع الواقع ويتعامل معه بنجاح[3] وبذا فإن العمل المجتمعي إزاء مهام مشتركة شرط للتكيف مع الواقع المتغير.. والعمل أداة تلاحم ومحك مراجعة، ومعيار صدق، وشرط الإبداع والتجديد الفكري.

ومن خلال العمل تتحدد الاحتياجات العملية للمجتمع، ومهام المستقبل، ومعوقات الحركة المادية والفكرية، وتتعدد تيارات الفكر في تفسير الواقع. وتكون المعرفة وتأويلات الواقع ردا على سؤال يطرحه العلم على أرضية الواقع، وإذا تعطل العمل توقفت التساؤلات وخلق التفكير في فراغ التهويمات الميتافيزيقية، ويدور الجدل في حيز نظري مجرد. فالعمل هو مجال اختبار الفروض، ومجال التكيف المضاد ضد أي تشويه للصورة أو الفكرة. والعمل هو علة التطور والارتقاء.. ارتقاء الفكر والأعضاء(الحس والأعصاب)، كما وأنه هو أساس تصحيح أي أخطاء في الإدراك والتقدير والتوقع. ونحن نعني هنا بطبيعة الحال العمل المجتمعي. الموحد الهدف، وعلاقته بالظواهر الطبيعية والإنسانية المشتركة.

والعمل المجتمعي هو منطلق الشعور بأزمة في التعامل مع تحديات الواقع. وتتجلى هذه الأزمة في الفكر، وبذا يكون العمل هو الحافز إلى التغيير ومظهر انتماء للواقع والتاريخ. وإذا كان العقل

سلوكا تفسيريا، أو كما قيل، دائرة تأويلية فإن هذه الدائرة لا تتحقق موضوعيا ويطرد وجودها وترتقي وتأخذ مضمونا إلا من خلال العمل أو التفاعل العملي المجتمعي حيث وجود المجتمع شرط للتفكير وللعمل المترابط. وجدير بالملاحظة أن كل الوظائف العقلية العليا هي علاقات اجتماعية ذاتية تجري في ترابط وتكامل من خلال العمل المشترك، وبالتالي يكون العمل هوشرط المعرفة المتجددة ونسقيتها.

ومثلما أن التعلم عملية اجتماعية، فإنه أداة اكتساب الفرد لخبرة العمل والفكر الاجتماعيين واطرادهما في صورة بنية متكاملة غير متجزئة أو مفتتة ومراجعتها في ضوء دائرة تفسيرية جديدة قوامها العمل.

إن العالم يتغير، ومن ثم يستلزم تكيفا مضادا دائما أي مواكبا لهذا التغير عملا وفكرا.. تماما مثل تغير صورة البيئة مع النظارة المشوهة. ويحدث التوافق عبر العمل، وبفضل التغذية المرتدة بين جدل العمل والإدراك أو الفكر في وحدة متكاملة.. كذلك فإن التغير الحضاري يلازمه حاجة إلى تكيف مضاد للتوافق مع الصورة الجديدة للعالم وصولا إلى حالة تكيف مضاد وتوافق نفسي وعقلي.. ومن ثم هناك اقتران دائم بين الإدراك والفعل والتغير المستمر للمعرفة مع تغير الفعل والبيئة أو المثيرات. ولذا فإن العقل يتواجد في واقع التفاعل بين الفرد/ المجتمع الذي هو منتج اجتماعي أي ثمرة العمل/ الفكر(٤).

والعمل الجمعي هو «مصدر ومجلي» الإدراك النسقي للفكر، أي إدراك العمل في صورة بنية أو مشروع مشترك يسهم في وحدة وتكامل إدراك المثيرات والمدركات وترتيبها، ثم يكون العمل أساسا بمثابة المكبر Amplifier الذي يحول المدركات والمثيرات إلى حالة إرسال عالية المستوى تجمعها شبكة نسقية واحدة، وبذلك يكون العمل ملتحما بالفكر في نشاطيهما بمثابة العمود الفقري المحدد لهيكل المجتمع. ونعرف أن الأفراد كأفراد أو تجمع بشري، لا مجتمع، لايخلقون مجتمعا قائما على العمل والفكر. وحين يتوفر العمل يتوفر الفكر وينصب على محور مشترك وهم واحد ويكون خلافنا موضوعيا بدلا من التهويم في عماء المجهول بين يسار ويمين وكلاهما بغير مضمون مجتمعي واقعي. وهل ننكر على سبيل المثال أن فكر التنوير، الذي هو صياغة لبنية ذهنية جديدة، ومقدمة لتحول حضاري كان وليد معارف جديدة انبثقت عن الثورة والاكتشافات العلمية، كذلك فكر نقد عقل الحداثة انبثق عن تغيرات في علاقات الواقع المادي وفي ثورة المعلومات والتكنولوجيا، والفكر النقدي في الحالتين وليد تحولات مادية مجتمعية في العلوم والعلاقات

والثورة التكنولوجية. كذلك فإن تعدد الآراء واختلافها منصبٌّ على أمور موضوعية، هي فكر رهن تحولات موضوعية أو نشاط مجتمعي.

إننا وبسبب تعطل العمل المجتمعي، ومن ثم غياب الفكر نعيش بغير تاريخ ذلك لأن التاريخ هو فعل اجتماعي، ونعيش حياة خارج عصر العقل، وليس لنا أن نصف أي تيار فكري بالعقلانية في مجتمع غير منتج للعقل وآلياته.. العقل الذي هو جماع إنجازات الفعل والفكر للإنسان - المجتمع في أحدث صور مراحل الارتقاء ليكون عتاد وآلية الدائرة التفسيرية التي أشرنا إليها.. إذ يكون العقل بذلك تجسيدا لمنتج المجتمع من علوم ومناهج تفكير، وهنا تتأكد تاريخيته واجتماعيته.. وبذا يكون العقل، والتيار الفكري العقلاني بالتالي، عقلا حضاريا، أي آلية ملازمة للحضارة في ازدهارها، والوجه الآخر الفكري والثقافي المقابل للوجه المادي للحضارة.

المستقبل

ويقودنا هذا إلى المستقبل.. إلى يسار المستقبل لا مستقبل اليسار. لم تعد قضية المستقبل بالنسبة لبلدان العالم مسميات مذهبية. وليست التماسا مطلقا، ابتداء وانتهاء، لمرجعيات خارج الزمان أو المكان. وحرى بنا أن نكون فقهاء عصرنا تأسيسا على الالتزام بمنهج التفكير العلمي، والاجتهاد لاستيعاب علوم العصر بعقل مفتوح.. القضية الملحة الآن بناء الأمة والإنسان على نسق حضاري معاصر.. وثمة مهام تبدو متعددة في ظاهرها، ولكنها جميعا على قدم المساواة من حيث الأهمية والضرورة كمدخل إلى العصر. من ذلك مثلا: علاج حالة اختلال الأنا للمواطن في كل بلد عربي. وتتمثل أعراض هذه الحالة في فقدان الحس التاريخي الصادق، وفقدان الوعي العقلاني النقدي بالتاريخ الثقافي، وفقدان الدراسة التحليلية التاريخية الاجتماعية لمجتمعاتنا وتناقضاتها والقوى الاجتماعية المتباينة، وما لذلك من آثار سلبية على بنيتنا الذهنية. وهذه الدراسة سبيلنا العلمي لبناء نسق معرفي عن الهوية في التاريخ. إن حالة اختلال الأنا ليس مصدرها فحسب صدمة العرب إزاء الغرب وقوته وإنجازاته بل يتعين البحث عن مصدر آخر داخل تاريخية الظاهرة. فالأنا الاجتماعية مفككة فاقدة للوعي الجمعي بالذات التاريخية، وأن ما نسميه اليوم إجمالا وتجاوزا باسم الذاتية العربية لم يكن وجودها مكتملا أو واضح المعالم في الوعي الجمعي، بل كان وجودا منسلخا عن ذاته إذ عاش قرونا أسير تهويمات عن ذاتية متعالية في ظل الخلافة العثمانية مثلا.. فالمواطن عثمانلي ونحن رعايا، وليس لنا وجود اجتماعي بما له من شروط

ضرورية. إن الإنسان / المجتمع لابد وأن يتوفر له وعي جمعي عبر حس تاريخي صادق لكي تتضافر القوى في حركة مستقبلية تأسيسا على انتماء صادق يشكل الوعي بالتاريخ.

ومن قضايانا الملحة التي تمثل مقدمة أساسية للانتقال الحضاري ثورة في التعليم، وثورة في خدمة الإنسان أو رد اعتبار الإنسان. ويشمل هذا رد اعتبار الوعي التاريخي بكل تناقضاته، والكشف عن المنفي الفعال.. تأكيد جلال الذات الإنسانية بفضل تأكيد مسئولية العقل الناقد، وأن تعمد الأمة في نشاطها التربوي والتعليمي داخل البيت وفي المدرسة والجامعة إلى تدريب النشء على إعمال العقل وممارسة النقد على أساس منطقي سليم وتهيئة المناخ لإنماء القدرات الإبداعية في مجالات الآداب والعلوم والخيال العلمي، وغرس عادة النهم المعرفي وعادة التمرد على التقليد والشجاعة في إبداء الرأي دون قيود غير قيود العقل، وبناء عادة التسامح، باعتبار هذه جميعها خصوصيات حضارية.. تسامح مع الثقافات والشعوب والمعتقدات، وبيان أن معنى الحياة يزداد ثراء وخصوبة من خلال الاخوة الإنسانية والتفاعل والمعايشة والمنافسة في العلم والفكر والعمل. وسبيلنا إلى هذا الدراسة المقارنة دون تحيز عقلاني. وإيمان بأن أفضل الشعوب أكثرهم عملا وأغناهم وأخصبهم فكرا، وأن قيمة الفعل والفكر هي كبرى القيم وأعظم الفضائل، وأن العقل قرين الفعل، مع بيان دور العمل الاجتماعي واقتران العمل بالفكر الإبداعي. والجدير بالملاحظة أن المعوقات الاجتماعية والثقافية من أخطر العوامل المؤثرة في تنمية القدرات الإبداعية التي هي من أبرز خصائص الحضارة والإنسان العصري.

ينقلنا هذا إلى إشكالية أساسية عن علاقة اليسار الماركسي بالديمقراطية. لقد استمر الصراع على مدى القرن العشرين بين الغرب الرأسمالي والشرق الماركسي أو الاشتراكي يدور حول محور واحد سياسي المضمون قطباه العالم الحر، أو العالم الديمقراطي من ناحية، والعالم الشمولي أو الستار الحديدي من ناحية أخرى.. والإشكالية هل اليسار ضد الديمقراطية كبنية اجتماعية لمرحلة تطور حضاري تاريخي، وأنه ضدها بحكم طبيعته وتكوينه الفكري ونظام إدارته لشئون المجتمع. أو كما يقال أحيانا إن الديمقراطية والماركسية ضدان لا يجتمعان، وهو ما يعني تحذير المجتمعات من النظر إلى مشكلاتها وقضاياها من منظور يساري حفاظا على حقوق الفرد ودوره في المجتمع، وحفاظا على مقومات المجتمع الديمقراطية وهي التعددية وحق تداول السلطة، وحق المرء في إدارة شئون بلاده بالوكالة عبر أجهزة ومؤسسات تمثيلية يشارك بإرادته القوية في تشكيلها، ثم حقه في أن ينعم بجهده المشترك مع الجماعة في مجالات أنشطة المجتمع من تعليم وصحة وخدمات.. إلخ ثم ديمقراطية الفكر الاجتماعي ممثلا في تياراته والذي يعني عدم مصادرة

حق الفكر في التطور العلني وتعزيز قوته. ويعني كذلك أن الفكر الاجتماعي نسق مفتوح متجدد أعني النفي المطلق لكل فكر نهائي ومطلق. ويلزم عن هذا القول ان إيمان الماركسية بحتمية حركة التاريخ إنما هو مصادرة على حق المجتمعات في تجديد فكرها وتطوره. إنه مصادرة لأي تطور مادي أو فكري يفضي إلى تغير في علاقات البنية الاجتماعية.

وأود بداية أن أشير إلى أن الديمقراطية ثقافة أو آلية اجتماعية متطورة باطراد، هي اليوم غير الأمس، محتواها وإطارها يزدادان ثراء مع تطور رؤية الإنسان للعالم بفعل التطور العلمي وتطور المعارف وما يقتضيه هذا وذاك من تطور علاقات وصيغ التفاعل الاجتماعي بين أبناء المجتمع. ونحن لا نستطيع أن نقيس ماركسية الأمس على ديمقراطية اليوم في ضوء مقتضيات التطور الحضاري، وإلا أسقطنا ركنا أساسيا من أسباب انهيار النظم الحاكمة الماركسية السابقة كما ينبغي أن أشير إلى أن ماركسية القرن التاسع عشر حين قالت بحتمية التحول التاريخي فإنها كانت في هذا متسقة مع المزاج العلمي آنذاك والحتمية الميكانيكية. هذا على الرغم من جدلية المنهج إذ ساد القول بحتمية المسار والغاية وأحادية الاحتمال، وثبت خطأ الحتمية إثر أزمة علمية طاحنة في أواخر القرن ١٩ ومطلع القرن العشرين. ولكن مع الأسف ان الفكر الماركسي الذي طغى، وأصبحت له السيادة كان في أيدي عقول أورثوذكسية تستسيغ الحتمية، وإن رددت كالببغاء الحديث عن العلاقات الجدلية في تفاعلها وحركتها. وهذه خطيئة الجمود العقائدي والفكري بعامة. وبينما تطور وتغير هذا الفكر في أوروبا مهد الماركسية جمد وتحجر في بيئة أخرى بعد أن دانت السلطة لأنصار الماركسية وتحولوا إلى كهنة محافظين..

والملاحظ كذلك أننا حين نتحدث عن الديمقراطية فإننا نتحدث عن الديمقراطية السياسية لا عن المجتمع الديمقراطي بما لهذا من دلالة تطور تاريخي لبنية بذاتها.. أعني. أننا نفرغها من تاريخيتها وشموليتها لمجموع أنشطة المجتمع، ثم أننا علاوة على هذا نتحدث وكأننا أبناء السياق الاجتماعي والتاريخي لأوروبا بخصوصيتها الثقافية والتاريخية. إن الديمقراطية صيغة لها شروطها الوجودية والثقافية والتاريخية، لذا فهي ابتكار تاريخي أوروبي لآلية اجتماعية تحقق حسب الافتراض أقصى قدر لتعبئة طاقة المجتمع في حركته وبناء علاقات اجتماعية ملائمة لهذه التعبئة، وتعزيز دينامية الحركة المطردة نحو الهدف. وجاء هذا الابتكار استجابة لحاجات ومتطلبات التغير الاجتماعي، واستجابة ملائمة للسياق الثقافي التاريخي وللهدف الحضاري، ومن ثم يحمل في طياته خصوصية المجتمع في تاريخيته. ولهذا أقول انها ثقافة أو آلية اجتماعية أو هي نوع من التكنولوجيا، أي أداة المجتمع المعنوية المتلاحمة مع وجوده المادي في تعامله مع

الواقع. ومن هذه الزاوية ننظر إلى الديمقراطية ونضع في الاعتبار احتمالات تعدد صيغها من بيئة أو وسط تاريخي مجتمعي إلى آخر. ويصدق الشيء نفسه حين نتحدث عن اشتراكية أو عدالة اجتماعية أي عن ابتكار علاقات للتفاعل الاجتماعي وقوة دفع لحركة المجتمع تكفل له دينامية مطردة وفقا للمستوى الأمثل في حدود الإطار الحضاري والتنافس الحضاري.

والحديث عن التناقض المطلق بين الماركسية، باعتبارها رمز لنظم العدالة والمساواة وبين الديمقراطية، وكذا عن التطابق المطلق بين الرأسمالية والديمقراطية، باعتبارها رمز المساواة والحرية إنما هو حديث مرسل لا تاريخي. ظهرت الماركسية باعتبارها القطب الراديكالي داخل الحركة الليبرالية. نادت هذه الحركة - التي هي وليدة النزعة الإنسانية ثم التنوير، وباعتبارها الوجه الثقافي لحضارة التصنيع - بشعار (حرية، إخاء، مساواة)، ولخصته في كلمة الليبرالية والتي تعني أدنى قدر من تدخل الدولة في شئون الفرد. وطبيعي كانت الحركة في مستهلها تستهدف الغالبية من أبناء الأمة، كل أمة ناهضة آنذاك على درب حضارة التصنيع. وصاغت نهجها وصولا إلى الهدف عبر مؤسسات اجتماعية يسهم الفرد في الاقتراع الحر لتشكيلها. وعبرت عن هذا النهج باسم الديمقراطية.

وفارق كبير بين النظر المجرد والواقع الاجتماعي العملي. ذلك أن الليبرالية انحاز بها واستأثر بمغانمها أصحاب السلطة.. سلطة المال والسياسة.. ودار صراع مصالح وحقوق، وظهر الفكر اليساري ماركسيا وغير ماركسي باعتباره القطب الراديكالي في هذا الصراع ضد احتكار الحقوق والسلطة. معنى هذا أن اليسار نشأ في رحم الليبرالية، ولا يمكن الحديث عن اليسار، أو عن الليبرالية من دون الآخر. إنه وليد شرعي رهن حركة الاستقطاب الاجتماعي، بل إن اليسار نما وترعرع خلال القرن التاسع عشر بفضل الاهتمام بقضية حقوق الإنسان والعدالة، أعني من منطلق الشعار الحلم والأم لمراحل الإنسانية والتنوير والليبرالية(حرية - إخاء - مساواة). إذ تحول الكثيرون من أهل الفكر ومن العامة أصحاب المصلحة من النظام السياسي الاقتصادي الحاكم إلى اليسار، ولكن داخل إطار الشعار الحلم. واشتد الخلاف بل والتطاحن حول معنى الحرية.. حرية شاملة الاقتصاد والسياسة والفكر.. إلخ.. حرية متوازنة، أم حرية السوق والمشروعات كما يفهم البعض الديمقراطية الآن، والتي عبر عنها أحد المفكرين الرأسماليين حين قال إن الإنسان يقايض قدرا من حرياته مقابل قدر من طعامه والعيش في مجتمع.

تصارعت قوى السلطة السياسية في الغرب وصاحبة المصلحة الاقتصادية ضد قوى المجتمع باسم الليبرالية، وكان هذا التناقض قوة حفز وصراع داخل المجتمع الغربي، واليسار الابن

الشرعي للغرب. وسبق أن قلت في معرض حديثي عن مسيرة حياة الغرب وتناقضاته الاجتماعية وبروز قوة اليسار (في كتابي نهاية الماركسية)«بدأت صدمة الغرب في النصف الأول من القرن العشرين بسبب الانتصار السياسي للقطب النقيض(اليسار الماركسي في روسيا) الذي أعلن بداية نهاية الرأسمالية. وأن هدفه هو محو الطرف الآخر من الوجود التزاما بحركة التاريخ وحتميته. وهذا ضرب من ضروب اللاعقلانية في التفكير غير الجدلي حين نفرض حتمية خارج شروط الوجود الإنساني والتفاعل الجدلي، ولم ير هذا القطب أن الصراع حركة جدلية بين قطبين متناقضين وصولا إلى حقبة أرقى بعيدا عما يسمى حتمية التاريخ شبه الغيبية».

وتنكب الغرب أو سلطاته الحاكمة طريق الليبرالية.. طريق الشعار الحلم، وظهرت المحورية الأوروبية والنزعات الاستعمارية الإثنية وما استتبعها من مظاهر تجارة الرقيق ونهب الثروات. وفرض الغرب نفسه نموذجا أوحدا للحداثة وفرض إطاره الفكري يفسر به تاريخنا وواقعنا وهذه جميعها تتناقض مع الديمقراطية أو الليبرالية. وكان طبيعيا أن تقف شعوب المستعمرات ضد الغرب وتنحاز التزاما بطبيعة حركة المتناقضات إلى الطرف النقيض أو الاشتراكية حيث النظام المناهض سياسيا لسطوة الغرب.

ولكن الصراع من أجل الحرية، الذي لا نفصله عن الصراع من أجل الديمقراطية، استمر واحتدم داخل الغرب الرأسمالي، وداخل الشرق الاشتراكي وان اختلفت الأساليب بحكم اختلاف البنية والسياق والتاريخ وآلية التفاعل الاجتماعي.

واجهت بنية النظام الاشتراكي في داخلها مناهضة قوية للحكم الشمولي واعتباره مسئولا عن تعثر البديل الاشتراكي النموذج. وكان هذا الوصف خطأ آخر وقع فيه الشرق اتساقا مع رؤيته الحتمية ورأى نفسه نموذجا أوحدا مثلما اعتبر الغرب نفسه النموذج الأوحد. ومثلما تنكب الغرب الشعار الحلم تنكب الشرق أيضا سبيله إلى بناء مجتمع عادل حر منفتح الفكر يمتلك آلية التطور الدينامي المطرد، ومن ثم يفتح آفاقا واسعة للتعدد. وأخطأ الشرق الاشتراكي أيضا إذ زعم أن بوسع أي حكم مطلق، أو حاكم فرد أن يحقق بإرادته وحدها أو بقدرة حزبه وسطوته المجتمع الحديث وكأنه ارتد إلى فكر سابق على الماركسية الأوروبية عن المستبد العادل.

والجدير بالملاحظة أن هذا الزعم صادف هوى في نفوس قادة اليسار وزعماء الفكر والحكم في بلدان الشرق العربي والإسلامي بحكم الثقافة الاجتماعية السائدة والموروثة. وهكذا اهدر اليسار الماركسي في الشرق أسس الليبرالية الباكرة إذ أهدر الحرية، وأورث الفكر جموداً وتحجرا عاق حركة التقدم العلمي والإبداعي، وعاق آلية المجتمع في تصحيح ذاته ومواجهة

الأخطاء. ولكن لا ننسى أن الغرب الموصوف بالعالم الحر والديمقراطي واجه من الداخل مناهضة قوية بسبب إهداره بند المساواة كما واجه نقدا شديداً للمحورية الإثنية الأوروبية.

ونحن أيضا حين ننتقد جمود اليسار وشموليته، وكذا مركزية الغرب وإثنيته، إنما ننطلق من الشعار الحلم الذي كان منطلق حضارة العصر ونراه أملا يراودنا لكي نخطو ببلادنا على أول الطريق للاندماج في هذه الحضارة كقوة فاعلة ومشاركة. وفي ضوء تاريخ مجتمعاتنا وثقافتنا نرى أن النقد موجه إلى اليسار واليمين في بلادنا على السواء، لأن الجميع ينزعون بحكم ثقافتهم الاجتماعية المعيشة والموروثة، وبحكم التخلف الحضاري وطبيعة علاقاتنا الاجتماعية إلى سلوك مناهض لقيم ومفاهيم الشعار الحلم.. أي مناهض للديمقراطية كثقافة بكل مقوماتها.. على الرغم من كل الصخب والعويل عليها.. ان ثقافة الديمقراطية وعلاقاتها هي النقيض المطلق لثقافة حضارة الرعي والزراعة والمجتمعات التي تعيش على الريع، وثقافة الديمقراطية رهن تحول الواقع الاجتماعي وعلاقاته على طريق الانتماء إلى حضارة العصر بوجهيها المادي والفكري.

الديمقراطية وثقافتنا الاجتماعية المعيشة نقيضان يجتمعان.. وهكذا الديمقراطية قياسا إلى ماركسيي الشرق أو إسلامويه على عكس ماركسيي وإسلامويي الغرب.. إذن الجميع في بلادنا وليس الماركسيين وحدهم، ولا من يحملون صفة الليبراليين ولا الإسلامويين.. الجميع مطالبون بابتكار جديد يكون استجابة لحاجة التقدم والاندماج في حضارة العصر.. ابتكار لآلية مجتمع لتعبئة جهوده الفكرية والعملية والعلمية وتحكم علاقات التفاعل الاجتماعي وصراعاته وحواراته، أي تحكم العلاقة الجدلية بين الفئات المتباينة وتكون قادرة على تصحيح ذاتها بذاتها في ضوء التعبئة الطوعية أي الديمقراطية التي تدعم الانتماء.

وإذا كانت كل حضارة لها متطلباتها ولها نطاق إنجاز وتطبيق هذه المتطلبات فإن ديمقراطية العصر بأشكالها المتباينة ليست مطلبا لمجتمع رعوي أو إقطاعي أو زراعي أو مجتمع يعيش على الريع، وإنما هي مطلب مجتمع ينتمي إلى حضارة التصنيع. وازدادت الديمقراطية كثافة أو ارتقاء في حضارة ما بعد التصنيع أو قل هي تبشر بذلك.. إذ لم يعد الإنسان مجرد مشارك في انتجابات نيابية، ولا عنصرا عدديا مستقلا عن سلطة ورقابة رجال الدين بل بات إنسانا آخر من حيث المهام المطلوبة من الإنسان العام في علاقته بالناس وبالطبيعة.. واجباته وحقوقه وتطلعاته ووقت فراغه واحتمالات تطوره وارتقائه.. وابتكار المجتمع لآلية تعبئة جهوده الطوعية لن يكون خاتمة المطاف ولن تكون آليته المبتكرة نهائية، ولكنها خطوة على طريق ممتد طويل امتداد حركة

المجتمعات في التاريخ بفعل تناقضات البنية وعلاقات التفاعل الاجتماعية ودور العقل العلمي في تخطيط المسيرة.

صفوة القول إن مدخلنا إلى العصر مشروع يبلور لنا مشكلاتنا المعرفية والوجودية ويكون محور استجاباتنا واختلافاتنا أو العامل الأساسي(اليسار واليمين) لتجسيد جوهر الأزمة على نحو موضوعي. فالوعي بالأزمة موضوعيا هو منطلق الوعي بالتناقضات والمعوقات، وهو أيضا منطلق صياغة التطور المستقبلي للمجتمع. أي منطلق فكر جديد نقدي للواقع وعمل جديد للبناء.. إن غياب العمل متمثلا في مشروع قومي يعني فقدان الوعي(الأزمة في موضوعيتها)، ويعني بالتالي ضرب في عماء وفقدان التاريخ. وإن توفر الوعي بالأزمة دون الفعل الواعي في سياق اجتماعي حافز للإنسان العام يعني فقدان المبادرة.. إن العمل المجتمعي سبيلنا لطمس هوة الاغتراب عن الواقع وعن التاريخ، ولمحو ازدواجية الوعي حيث يجمع المرء بين نسقين معرفيين متناقضين حداثي وموروث دون قدرة انتقادية عقلانية يحسمها واقع العمل.

والمشروع القومي الشامل هو المحدد لعناصر التنوير ولصياغة البنية الذهنية للإنسان الجديد، وهو الكاشف على أساس موضوعي عن المعوقات والتناقضات المحلية والخارجية على السواء.. في الساحة العالمية حيث يدور الصراع بين أمم متطورة وعدوانية النزعة، وبين أمم تحاول رد الاعتبار الحضاري لذاتها وتنتزع حقها في الوجود.. والتضافر والتكافل والتكامل هو السبيل إلى انتزاع الحق، وأقول ما قاله ماركس الشاب في عام ١٨٤٣ لمن يلتزم الصكوك«حتى وإن كانت مهمة بناء المستقبل لا تقع على كاهلنا نحن إلا أن ما يتعين أن ننجزه الآن ودورنا الواضح فيها هو أن نشن نقدا لا هوادة فيه ضد الأوضاع القائمة» ولكن أن يكون النقد نقدنا نحن، لأوضاعنا نحن بكل خصوصياتها الزمانية والمكانية وبناء على دراسة علمية تحليلية لتاريخية الظاهرة في شمولها واحتمالات حركتها بجهودنا.. دراسة تصنع وعيا اجتماعيا يهيىء لنا ـ خلال مناخ عمل وتفاعل اجتماعي حضاري لإنجاز استراتيجية تنموية شاملة ـ القدرة على إزاحة المعوقات المعرفية وصولا إلى بنية ذهنية ثقافية جديدة.. إلى صورة وجودية ومعرفية جديدة تغير من عاداتنا وسلوكنا، وتكسبنا عزما وإرادة على بناء الأمة والإنسان، وعلى الإسهام إيجابيا في بناء حضارة العصر بدلا من أن نظل عيالا لها.

الهوامش

(١) رولاند فيشر: انبثاق العقل من المخ ـ الجذور الاحيائية للدائرة التأويلية. مجلة«ديوجين» – مطبوعات اليونسكو – القاهرة – العدد ٨٢.

(٢) karl Manheim ideology & utopia pp 45

(٣) رولاند فيشر: لماذا لا يتواجد العقل في الدماغ بل في شبكة المجتمع الاتصالية. مجلة ديوجين ـ العدد ٤٥/ ١٥١ ـ مطبوعات اليونسكو القاهرة.

(٤) المرجع السابق

التعقيب

أحمد الدين*

تمهيد

دخلت الماركسية فكرنا العربي الحديث منذ أوائل هذا القرن، وربما افترض البعض أننا نودعها في نهايته، ولكنني افترض أن الاتجاه الماركسي في الفكر العربي سبق وجوده وجود الاتحاد السوفيتي، كما هو الحال في أرجاء أخرى من عالمنا. وبالتالي فإن زوال الاتحاد السوفيتي وتفككه، لايجب أن يقودنا إلى التسرع بالقول إن هذا سيؤدي إلى زوال الاتجاه الماركسي، سواء في الدول التي كان يتشكل منها الاتحاد السوفيتي أو الدول التي كانت اشتراكية، أو التي لاتزال ترفع لواء الاشتراكية، ناهيك عن بلدان أوربا والبلدان الرأسمالية الأخرى، وكثير من بلدان عالمنا المعاصر، بما فيها بلداننا العربية، وذلك لسبب رئيسي، وهو أن الماركسية هي فكر للتقدم الاجتماعي، ومنهج جدلي مادي تاريخي وفلسفة لتفسير العالم وتغييره لصالح الإنسان ولخير الإنسان ولسعادة الإنسان، علاوة على كونها نظرية في الاقتصاد السياسي ونظرية في علم الاجتماع.

ولعلي أزعم أن انهيار الاتحاد السوفيتي مكن الماركسية من أن تعيد تجديد نفسها، بعد كل ماعانته من تشويه وتحريف عندما كانت أسيرة البيروقراطيات الحاكمة باسمها.

وإذا كان الباحث الأستاذ شوقي جلال في ورقته المعروضة أمامكم تحت عنوان «اليسار العربي وسوسيولوجيا الفشل»، قد حاول أن يقدم رؤيته التقييمية إلى الاتجاه الماركسي بخاصة، واليساري بعامة في الفكر العربي المعاصر من زاوية الفشل، دون أن يعرض نموذجاً واحداً كمثال ملموس لهذا الفشل، فإنني أجد نفسي مدفوعاً كمعقب لسد هذه الثغرة المنهجية، التي وقع فيها الباحث لأقدم في المقابل نماذج ملموسة لإسهامات الاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر، التي لايستطيع أي موضوعي منصف إنكارها، أو حتى التقليل من شأنها.

وهنا أوضح أنني سأتناول في تعقيبي الاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر، وليس الاتجاه اليساري بعامة، وأيضاً يهمني أن أوضح أنني عندما أتناول الاتجاه الماركسي فإنني لن أحصره في الاتجاه الماركسي - اللينيني وحده فحسب، وإن كان هو الاتجاه الغالب.

---

* كاتب ومدير دار قرطاس للنشر - الكويت .

عشرة نماذج لمساهمات رائدة

ومن هذه النماذج لإسهامات الاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر أقدم أولاً خمسة نماذج من رواد الفكر العربي المعاصر في بداية هذا القرن:

- **النموذج الأول** : شبلي شميل هذا الطبيب الفيلسوف اللبناني المهاجر إلى مصر، وإسهاماته الرائدة أوائل هذا القرن، سواء في كتاب «فلسفة النشوء والارتقاء» (١٩١٠) الذي لم يكن مجرد ترجمة لكتاب بوخنر «ست محاضرات حول نظرية داروين» (١٨٦٨)، وما تضمنه من دراسة تحت عنوان «الحقيقة»، حيث كان شبلي شميل رائداً عربيا في نشر الفلسفة المادية، وتأكيد فكرة «وحدة الطبيعة»، والدعوة إلى إعلاء شأن العلم، وتأكيد قيم الحرية من موقعه ودوره كداعية للاشتراكية.

- **النموذج الثاني** : فرح انطون الثوري الرومانسي القادم من طرابلس الشام، والذي يسجل له كونه أول من عرف العرب بالفيلسوف الألماني «نيتشه» وكذلك أول من عرفهم بكارل ماركس.

- **النموذج الثالث** : نيقولا حداد صاحب كتابي «الاشتراكية» و«علم الاجتماع - حياة الهيئة الاجتماعية وتطورها».

- **النموذج الرابع** : عصام الدين حفني ناصف، مؤلف مجموعة هامة من الكتب والكتيبات في ثلاثينيات هذا القرن: «التجديد الاجتماعي» الذي أبرز فيه شقاء الكادحين ومعاناتهم وبخاصة الفلاحين، «المسألة الاشتراكية»، و«مبادىء الاشتراكية»، وغيرها.

- **النموذج الخامس** : سلامة موسى، صاحب المشروع الثقافي التنويري الرائد، الذي لايمكن أن يتجاهل أحد أثره البارز في حركة الثقافة العربية، حيث دمج أفكار الاشتراكية الإصلاحية بأفكار الماركسية الثورية، وقدم تصورات مبنية على فهم للواقع المصري تتناول كيفية تحقق الاشتراكية في بلد كمصر، وأسس الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ . وتحفل المكتبة العربية حتى اليوم بالعشرات من مؤلفاته وكتبه التثقيفية التنويرية التي استهدفت الجمهور العام، ومنها: «مقدمة السوبرمان» (١٩١٠)، «الاشتراكية» (١٩١٣)، «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ». «نظرية التطور وأصل الإنسان» (١٩٢٨). علاوة على مجلتيه «المستقبل» الاسبوعية في عام ١٩١٤. و«المجلة الجديدة» الشهرية.

وإذا كانت هذه هي نماذج رواد المفكرين الماركسيين العرب في النصف الأول من القرن العشرين. فإننا نجد أن النصف الثاني منه شهد إسهامات متميزة لمجموعة من المفكرين الماركسيين العرب بتلاوينهم المختلفة:

– إلياس مرقص ومساهماته الفكرية النقدية للستالينية ونموذجها العربي، وتحديداً تأويلها الاقتصادي للماركسية، وتمذهبها، ومحاولته الدؤوبة لإعادة قراءة الماركسية في ضوء الواقع العربي، وكذلك كانت مساهمات المفكر الماركسي العربي ياسين الحافظ.

– سمير أمين الذي يعد بحق أحد أبرز المفكرين من ماركسيي العالم الثالث، وما قدمه من مساهمات مبدعة في قضايا الاستقطاب، التشكيلات التاريخية، وفكرة التغيير. ولعل فكرته المتميزة حول نظرية التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية، التي تقدم تفسيراً مادياً تاريخياً متميزاً عندما حصرها في نمطين: نمط الإنتاج الخراجي الذي سبق التشكيلة الرأسمالية، والنمط الرأسمالي، وعند تناوله نمط الإنتاج الخراجي فسر الفرق بين الإقطاع الشرقي والإقطاع الأوروبي منطلقا من الكيفية التي يتم بها التحكم بالفائض. إما مركزياً جباية وتوزيعاً كما في الشرق، أو إقطاعياً كما في أوروبا. واعتبر أن الصيغة الإقطاعية هي الصيغة الطرفية في نمط الإنتاج الخراجي، التي انهارت مفسحة المجال أمام الرأسمالية.

وهو ممن يقدمون الآن رؤية للتغيير ترى أن بؤر التغيير هي الأطراف وليس المراكز الرأسمالية القوية.

– حسين مروة الذي استشهد عام ١٩٧٨ على أيدي القوى الظلامية، بعد أن أنجز للفكر العربي كتابه الموسوعي «النزعات المادية في الفكر العربي الإسلامي».

– حسن حمدان «مهدي عامل»، الذي استشهد هو الآخر على أيدي القوى الظلامية، ومساهماته المتميزة في تفسير التخلف والتبعية ونقد الفكر البرجوازي.

– محمود أمين العالم وما قدمه في مجال الفكر والفلسفة والسياسة والنقد الأدبي، ويكفي أن نسجل له أنه بدءاً من كتابه المشترك مع الدكتور عبدالعظيم أنيس «في الثقافة المصرية»، قد أسس لتيار في النقد الأدبي العربي، تيار يتعدى التذوق والانطباع ويعطي أهمية للمضمون، وعلاقته بالحركة الاجتماعية وبالواقع، ولم يتوقف العالم عند أساسيات هذا المنهج بل نجده قد قام بتطويره لاحقا.. والآن لا يستطيع أحد أن يقلل من قيمة مشروعه الثقافي «قضايا فكرية». هذه المجلة

الفكرية غير الدورية التي طرحت مجموعة هامة من الإشكاليات والقضايا الفكرية والاجتماعية التي تستحق النظر والمعالجة.

ولعنا نلحظ بوضوح أن ممثلي الاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر جميعا قد زاوجوا بين أدوارهم الثقافية ومساهماتهم الفكرية وكفاحهم السياسي.

ومهما كانت ضآلة ومحدودية النتاج الفكري الماركسي العربي، إلا أنه من الغبن تجاهل ما قدمه هؤلاء وغيرهم من نتاج فكري ماركسي عربي.

ومما يجب أن يسجل للاتجاه الماركسي في الفكر العربي المعاصر من نقاط إيجابية في معرض التقييم حسمه المبكر مسألة الانحياز إلى الحداثة والعلمانية وتعميقه مفهوم الديمقراطية الاجتماعية وتركيزه على قضية التنمية، وتصديه بحزم للفاشية والنازية والحرب، ومساهمته في نشر الدعوة إلى السلم العالمي.

الأحزاب الشيوعية والماركسية العربية

اما إذا تجاوزنا مساهمات المفكرين الماركسيين العرب، ممن ارتبطوا بالأحزاب الشيوعية والماركسية العربية أو كانوا مستقلين عنها، وتوقفنا أمام تجربة هذه الأحزاب الشيوعية والماركسية العربية. باعتبار أن الماركسية كفلسفة تستهدف التغيير قد تجسدت تنظيما وسياسيا وجماهيريا في أحزاب وبرامج سياسية.. نلحظ أن هذه الأحزاب الشيوعية والماركسية العربية لم تتمكن من تقديم إسهامات متميزة في حقل إعادة إنتاج الماركسية بصورة مستقلة، ولهذا القصور أسبابه وعوامله واعتباراته الموضوعية والذاتية، التي لانستطيع أن نغفلها ونحن نقيم مساهمة هذه الأحزاب في تقديم إنتاج فكري ماركسي عربي، ومن بين هذه الأسباب والعوامل والاعتبارات:

– الولادة غير الطبيعية للأحزاب الشيوعية، ومارافقها من مشكلة الارتهان إلى الماركسية اللينينية السوفيتية. وما عانته هذه الأحزاب من ضعف في التقاليد الديمقراطية في حياتها الحزبية الداخلية، وانعكاس ذلك سلباً على بروز إبداع في النتاج الفكري.

– ضعف وهشاشة الحامل الاجتماعي للماركسية في العالم العربي (البروليتاريا الصناعية). وذلك بسبب ضعف قطاع التصنيع ومحدودية عدد العاملين في القطاع الصناعي وتدني مستوى وعي الطبقة العاملة.

- واقع التخلف الفكري في المجتمع العربي المرتبط أصلا بالمستوى المتخلف لتطور بلداننا، التي تعاني بدرجات متفاوتة من مختلف أنواع التخلف السياسي والتخلف الاجتماعي والتخلف الاقتصادي والتخلف الثقافي.

- ظروف القمع الوحشي الذي تعرضت له الأحزاب الشيوعية في سائر البلدان العربية، فقد أبيدت أكثر من مرة جسدياً، وعلى أيدي أنظمة سياسية مختلفة، القيادات المتعاقبة للحزب الشيوعي العراقي على سبيل المثال، علاوة على ظروف الملاحقة والسجن وإسقاط الجنسية، التي تعرضت لها معظم كوادر الأحزاب الشيوعية العربية في مراحل مختلفة، ناهيك عن النبذ الديني والاجتماعي الذي استهدف الماركسيين العرب، وساهم في عزلتهم.

- ويبقى بعد ذلك عامل آخر لا أرى ضرورة لتضخيمه، ولكن علينا الإقرار به ومراعاة تأثيره، ألا وهو أن الفكر الماركسي انتقل إلينا من أوربا، وبذلك فإن الماركسية لم تكن نتاجاً ولاجزءاً من منظومتنا الفكرية العربية الإسلامية، ولكن علينا أن نقر أيضاً أن هذا ما ينطبق أيضاً على الليبرالية التي انتقلت إلينا من أوربا أيضا.. بل وحتى الفكر القومي نفسه انتقل إلينا من أوربا، ولكنها كأفكار وكاتجاهات إنسانية كبرى احتلت موقعها من المنظومة الفكرية العربية المعاصرة.

استشراف المستقبل

نعم لقد انهار الاتحاد السوفيتي، وانهارت التجارب الاشتراكية القائمة في عدد من بلدان وسط وشرق أوربا، وذلك لأسباب عديدة، منها ما يمكن إرجاعه إلى النزعة الإردوية في اللينينة، ومنها ماهو نتاج تراث الاستبداد والطغيان الستاليني، وغياب الديمقراطية، ومنها ماهو متصل بالبيروقراطية والدور المخرب للطبقة الجديدة المتنفذة التي استثمرت الملكية العامة لمصلحتها الخاصة، علاوة على المصاعب الناجمة عن العجز عن ملاحقة سباق التسلح والتطور العلمي والتكنولوجي في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وكذلك على النتائج المدمرة للسياسات الإصلاحية وانتهازية كثير من القيادات.

رغم ذلك فإنني افترض أن.توق الإنسان إلى المساواة والعدل الاجتماعي، وما تحمله الرأسمالية من شرور النهب والظلم الاجتماعي، وطبيعة تناقضات الرأسمالية والصراع الطبقي الذي لا يمكن شطبه بجرة قلم «فوكوياما»، فإن المستقبل يحمل في طياته بذور إعادة طرح الاشتراكية كنظام اجتماعي بديل أكثر ديمقراطية وأكثر عدلاً، اشتراكية مختلفة عن

النموذج الذي انهار، مستفيدة من أخطائه وإخفاقاته: اشتراكية جديدة تكون إنسانية النزعة وديمقراطية الاختيار.

أما في عالمنا العربي، فإن الاتجاه الماركسي، معني أكثر من أي وقت مضى بأن يضع على جدول أعماله مجموعة من المهام، منها:

أولاً: وقفة نقدية أمام ما حدث، تستهدف الوصول إلى مراجعة نقدية، غير انفعالية، بعيدة عن روح التصعب والفئوية بهدف التجديد، وإعادة صياغة الفكر والبرامج والخطط، بحيث يتم التخلي عن الموقف السابق ذي الملامح السلفية الأصولية، وأن يضع الماركسيون العرب في مقدمة اهتماماتهم الشأن الفكري، والعمل على تأصيل النظرية.

ثانياً: دراسة التاريخ العربي الحديث، ودراسة بنيات مجتمعاتنا العربية، وحركة تكوينها وتطورها وصراعاتها، ودراسة التركيب الاجتماعي الاقتصادي والفكري لمجتمعاتنا، وكشف قوانين الحركة الاجتماعية والتناقضات الأخرى المرافقة للصراع الطبقي، والتي قد تكون شديدة التأثير كالصراعات والولاءات العشائرية والطائفية، وصولاً إلى تحديد المسار وتحديد قوى التغيير، وصياغة برنامج واقعي للتغيير المنشود.

ثالثاً: تحديد أوليات مهمات التقدم الاجتماعي، وهي هنا التنمية والوحدة والديمقراطية والتنوير والعقلانية، وليس الاشتراكية، ولكن هذه خطوات ضرورية باتجاه الاشتراكية. فالمطلوب أن يقرن الفكر الماركسي العربي نفسه بمشروع مستقبلي للنهضة.

وأن تكون الاشتراكية نظاماً يستهدف تحقيق الديمقراطية والعدل الاجتماعي، وليس نموذجاً تطبيقيا لما كان يسمى بـ«القوانين العامة للاشتراكية».

رابعاً: تحديد موضوعي وواقعي للقوى الاجتماعية الحاملة للمشروع النهضوي التنموي، والتي ستكون في الأغلب كتلة اجتماعية تاريخية واسعة، وليس مجرد طبقات طليعية.

خامساً: اتخاذ موقف أكثر واقعية في التعامل مع الدين بعيدا عن موقع العداء، والتخلي عن نزعات تجاهل المسألة القومية.

سادساً: إعادة نظر في موضوعي «التشكيلات الاقتصادية الاجتماعية»، و«العوامل المحركة للتاريخ»، التي قد لا تكون عوامل مادية - اقتصادية فحسب، ولكن تتداخل فيها عوامل متعددة.

المناقشات

د. محمد السيد سعيد

ألخص تعقيبي في ثلاث نقاط موجزة: الأولى، تتصل بتاريخ مفهوم اليسار. لقد اختلط عليّ الأمر فيما إذا كان من المناسب أن نقدم تعريفاً تجريدياً أو فلسفياً لمصطلح هو بطبيعته مشحون بالسياسة، ونشأ تاريخياً كوصف للممارسة البرلمانية في إطار الثورة الفرنسية، وتطور في سياق مشابه. أود هنا أن أقدم تعريفاً مختلفاً، في حقل السياسة - لليسار. لأنه وبكل أسف هو تعريف ارتبط بمواقفه التاريخية في حقل السياسة. اليسار هو القوة التي تناصر التحول الاجتماعي الثوري والشامل عن طريق توظيف آلة الدولة لإعادة صياغة علاقات الإنتاج المادي والرمزي. أقدم هذا التعريف لأني أود أن أخاطر ببعض صور النقد لليسار العربي، وبالذات المصري. أما النقطة الثانية، فأظن أن هناك أيضاً خطأ فلسفياً أو إزاحة فلسفية في التركيز المبالغ فيه في ورقة الأستاذ شوقي على مفهوم القطيعة والتفكيك في مقابل مفاهيم التراكم وإعادة التكوين وإعادة التركيب. لأنني لا أتصور أن من الممكن أن تكون هناك عملية ابستمولوجية أو معرفية اسمها القطيعة أو التفكيك دون عملية نشطة ممثلة لإعادة التكوين أو التركيب. فالعمليتان متلازمتان، والتركيز على جانب واحد من الصورة لا يعني سوى بقطاع صغير جداً من الفكر، وهو الفكر الفوضوي أو الفكرى التخريبي، فعملية التخريب الفكرية ليست عملية إعادة بناء. النقطة التي أود أن أركز عليها مع ذلك هي المواقف السياسية الاجتماعية لليسار العربي. فأنا أود أن تتأمل يا أستاذ شوقي هذه الفكرة: إننا في حقيقة الأمر لم نملك «يسار» عربي بالمعنى المعروف عالمياً للكلمة. إن ما ملكناه هو حركات وطنية، كانت متشددة وأكثر الحركات الوطنية تشدداً. كان هذا هو مدخل تكون اليسار في الأربعينيات بالتمايز عن العشرينيات من القرن في مصر على الأقل، كما أنها حركات وأحزاب تبنت بصورة تجريدية قضايا الفقراء عموماً، ولكنها أيضا كانت لديها نزعة الانزياح والارتباط بالقضايا القومية والعرقية على نحو جعل خطابها حقيقة في حالات كثيرة بعيداً عن اليسار بمعناه الأوروبي، وقريباً جداً من جناح من أجنحة الحركة القومية. أود أيضاً أن تتأمل هذا الافتراض، ان هناك مسئولية تاريخية للفكر اليساري العربي في تكريس بعض الأمراض الشائعة في الفكر العربي عموماً، وبالذات «التبسيطية» و«الثنائية». واعتقد أنه من الناحية الأيديولوجية يتوقف الفكر اليساري العربي من حيث الأجندة عند الدفاع عن منجزات

مرحلة التحول الثوري وبالذات الناصري، وربما أيضاً المراحل الأولى من التحول البعثي، والقطاع العام باعتباره فكرة يسارية. الرأسمالية والإمبريالية والغرب هي مصطلحات متماهية، وفي مقابلها نحن والتحرر، الأمر الذي أدى إلى رؤى تبسيطية انتهت في صيغتها الأكثر استاتيكية في نظرية التبعية التي تقوم بالتحديد على ثنائية جامدة، وهي ثنائية وبكل أسف تم استيرادها من كل القوى الفكرية الأخرى سواء أكانت القومية أو الإسلامية.

د. جابر عصفور

في تقديري، وأرجو ألاّ يغضب مني صديقي الأستاذ شوقي جلال، ان ما قدمه إلينا هو نظرة غير تاريخية إلى تجربة تاريخية ثرية ومهمة حتى في توجهها السائد، وأن ما قدمه إنما ينطوي في آخر الأمر على نوع من عمومية النظرة التي لا تكشف عن الخصائص المائزة لليسار العربي في تحولاته التاريخية، وإنما لأنها تشير إلى أشياء عامة فإنها يمكن أن تشير إلى أي مذهب فكري آخر، ومن ثم يمكن أن تنطبق على الفكر القومي أو غير الفكر القومي لأنها تبدأ منذ البداية بأسئلة تاريخية متولدة عن تجربة تاريخية متعينة، ولذلك تظل قضايا كثيرة غائبة وأسئلة حاسمة معلقة.

لماذا أخذت التأويلات الماركسية العربية مثلاً البنية المركزية نفسها للسلفية والأصولية في حالات كثيرة؟ لماذا كان من بين الماركسيين من يتعامل مع الماركسية إلى الآن بمنطق أصولي لا يقل سلفية عن المنطق النقلي للإخوان المسلمين؟ هل هذا من قبيل التشكل المجانس الذي يجعل الفكر الوافد يتشكل بالقوانين البنيوية نفسها للفكر المحلي السائد حتى وإن تعارض معه أو قصد إلى نقده؟ وما السبب، والأمر كذلك، في عدم الاعتراف بالخلاف في تكفير المخالف؟ الإخواني أو الأصولي الإسلامي يكفر من يخالفه، والماركسي التقليدي الدوغماتي يخرج من يخالفه من منطقة الوطن إلى منطقة العمالة أو منطقة التحريف، وهي كلمة أخرى ترادف في آخر الأمر التكفير عند الأصولي. لماذا غاب العنصر النقدي في الكثير من التطبيقات الماركسية؟ لماذا كانت الستالينية هي الغالبة؟ ولماذا غاب أمثال تروتسكي عن التأثير؟ لماذا لم يتخلق من هوامش الماركسية العربية تيار أصيل من اليسار الجديد الذي يضع المقولات التسلطية حتى للماركسية نفسها موضع المساءلة؟ ولماذا ظلت الماركسية العربية في هذا البلد أو ذاك تعييناً معادياً للجديد حتى في الدوائر الماركسية الغربية؟ لا نأخذ لوكاتش إلا بعد أن ينتهي لوكاتش، وعندما يكون هناك جديد في الدوائر الماركسية المختلفة نرفضه.

وأخيراً ما الأصول التي قرأها اليساريون العرب الذين يشير إليهم الأستاذ شوقي جلال على سبيل التعميم؟ ما الأصول التي قرأوها؟ وهل تمثلوا ما قرأوا؟ وهل دخلت حصيلة ما قرأوا في علاقة جدل فعلي مع الواقع؟ وما أشكال ذلك تعييناً وتاريخا؟ ولأننا لا يوجد لدينا سوى الحديث العام والنظرة العامة، لا أظن أن الأستاذ شوقي جلال في هذه المصارحة انتهى من الخطابة العاطفية، التي اختزلت تجربة في غاية الثراء والعمق تشكل عنصراً أساسياً من عناصر الفكر العربي المعاصر، بحيث لم نتكشف ما لهذه التجربة، وما عليها، ولم ندخل في منطقة التقييم، ولم نتوصل إلى منطقة الاستشراف. ومن العجيب أن الأستاذ شوقي جلال يختم الورقة بسؤال أو إشارة إلى المشروع المقترح، وكنت أفضل أن تبدأ ورقته من هذا المشروع المقترح.

خليل علي حيدر

أود أن أوجه سؤالا قد يبدو كبيراً بعض الشيء: هل خدمت الماركسية والماركسية اللينينية قضية التقدم في العالم والوطن العربي؟ إنها قضية كبيرة وتحتاج إلى بحوث مطولة، لكن أنا أشير بعض الإشارات العابرة من وحي ما طرحه من عقبوا قبلي، واعتقد أن هذا الفكر أقام حواجز أمام الفكر الحر في داخل المعسكر الاشتراكي وخلق نوعا من الاستعلاء على الفكر الليبرالي وغير المؤدلج في العالم العربي والعالم الثالث. وأهم ما حدث هو أن الفكر الماركسي قدم حججا جاهزة للتيار الإسلامي الأصولي لكي يستخدمها ضد الليبرالية، والحجج التي استخدمها الماركسيون ضد الرأسمالية وضد الليبرالية من خلال التركيز على فساد المجتمع الرأسمالي أعطتهم سلاحا جاهزاً في هذا المجال.

و اعتقد أيضاً أنها قدمت أوهاما اجتماعية كالزعم بقيادة الطبقة العاملة للتقدم الاجتماعي والفكري. إن الطبقة العاملة لا يمكنها أن تقود التقدم الاجتماعي والفكري، فهذا الجهد الفلسفي العظيم يحتاج إلى مجموعة قادرة على التأمل والبحث، والطبقة العاملة طبقة منتجة وضرورية لنمو المجتمع، ولكن ليس هذا دورها. هناك أيضاً نقطة هامة، من الناحية السياسية هل كانت قضية التقدم ستكون أسهل لولا الرعب من التأميم والماركسية والشيوعية في دول كثيرة من العالم أم لا؟ لنأخذ أمريكا اللاتينية لربما كان تقبل المجتمع للديمقراطية سيكون أسهل لولا التركيز على مواضيع مثل التأميم والتخويفات، ورأيناها تتجلى في تجربة شيلي.

النقطة الأخيرة، أوافق الأستاذ أحمد الدين على أن الماركسية واليسارية قدمت مساهمات ثقافية لاشك فيها، ولكن أما كان من الممكن أن تقدم مثل هذه الأعمال والمساهمات في ظل مجتمع ليبرالي مثلاً.

د. أسعد الشملان

بصورة سريعة أود أن أركز على مقولة للأستاذ شوقي جلال، وهي مقولة بالنسبة لي تمثل مفصلا رئيسيا من مفاصل بحثه الجيد، وهي قوله إن اليسار يمثل من أراد تغيير المجتمع على غير منوال سابق في تاريخنا العربي. يبدو لي عندما نضع الأمر في هذه الصورة فنحن بالضرورة نشير إلى غياب اليسار وليس إلى حضوره، فهو يقصد بذلك أنه من المعروف أن اليسار العربي، فلنقل الاشتراكي مثلاً، قدم فكره على أساس أنه استعادة لنموذج سابق في التاريخ العربي، واعتقد أن استخدام الأدبيات الاشتراكية العربية لشخصية أبي ذر الغفاري ليست بعيدة عن أذهاننا، فهذا أمر معروف. وكذلك الحال بالنسبة لليبراليين باستخدامهم لقول عمر بن الخطاب «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً» كنوع من التأصيل أو التأسيس، لا يهمنا هنا إن كان هذا تم بصورة أمينة أم بصورة انتهازية، أو مدى فعالية هذا الشيء، هذا أيضاً أمر آخر. المهم أن اليسار قدم فكره على أساس أنه استعادة لنموذج سابق، وحتى لو خرجنا من اليسار العربي إلى اليسار العالمي، فمن المعروف مثلا أن الثوار في الثورة الفرنسية كانوا يرون أنفسهم على أساس أنهم يستعيدون ما حصل في روما، وكذلك البلاشفة كانوا يرون أنفسهم على أنهم استعادة لنموذج الثورة الفرنسية. ومن هنا إذا نظرنا إلى موضوع اليسار من زاوية تعريفه بأنه يشير إلى من أراد تغيير المجتمع على غير منوال سابق، فنحن بالضرورة نشير إلى غياب واقع، ويكون النقد بالتالي – مثل نقد الأستاذ شوقي – لشيء غير واقعي وليس لشيء موجود، وهنا في الحقيقة المفارقة، لأن أحد انتقادات الأستاذ شوقي جلال لليسار العربي هي أن اليسار العربي مفارق للواقع.

د. فؤاد زكريا

في بداية كلمتي أريد أن ألقي أضواء على شوقي جلال كإنسان، الوجه الذي لا يعرف بشكل عام، فأنا أعرف عنه بما يسمح لي بأن أتكلم عنه، فهو شخصية مشوقة جداً كما يدل اسمه، ويضاف إلى ذلك فقد حدثت انتقالات في حياة شوقي جلال الفكرية تجعل منه شخصية فريدة وفذة. أول انتقال كان الانتقال من الترجمة إلى التأليف، فشوقي جلال قضى ثلاثين سنة أو أكثر في الترجمة، وعندما اندمج كل هذه السنوات الطويلة في الترجمة، شعر كموظف يعمل في شركة يملكها شخص آخر وتنقل أرباحها كلها للشخص الآخر، فأتى عليه وقت وقال لماذا لا أفتح لنفسي شركتي الخاص؟ أي حدثت عند شوقي نقلة وبالفعل اكتشف الجوانب الإبداعية والفكرية فيه في

السنوات الأخيرة، فبدأ يصدر عدداً من المؤلفات الفكرية العميقة جداً، والتي أتصور أنه سيكون لها تأثير كبير في السنوات القادمة، وإن كان تأثيرها بدأ يمارس منذ الآن.

هذه هي النقلة الأولى في حياة شوقي جلال، أما النقلة الثانية فهي أن شوقي جلال، بقدر ما أعرفه منه شخصياً، بدأ حياته مع الإخوان المسلمين ثم في مرحلة من المراحل انتقل إلى اليسار، ومر بكل التجارب التي مر بها اليسار، ومن ضمنها الاعتقال.. إلخ. لكن هذه النقلة في حد ذاتها شيء شيق جداً، ولو كنت سئلت في البداية : إذا كنا سنستعين بشوقي جلال لكتابة موضوع فأي موضوع تقترح؟ لقلت اقترح موضوع التنقل بين الاتجاه الاسلامي والاتجاه اليساري في الفكر العربي.

فشوقي يمثل أحد جوانب هذا التنقل بين الإسلام واليسار. وطبعاً الظاهرة الأوضح بكثير هي العكس، أي اليساريين الذين ينتقلون في فترة معينة من حياتهم – بسبب لا أعلمه فهذا ليس موضوع حديثنا – إلى التيار الإسلامي، أو من الليبرالية إلى الإسلام، وهناك بعض الحالات التي تستحق دراسة خاصة. هذا موضوع في منتهى الجمال، وأنا أتمنى أن أسمع محاضرة منه أو يكتب فيه كتاب، لأنه من الظواهر الملفتة للنظر في الفكر العربي المعاصر. بعد هذه المقدمة فإنني أتصور ان الأخ العزيز شوقي لم يتناول المظاهر الحقيقية أو الهامة لفشل اليسار، أو الأسباب العميقة. ومنها في نظري عجز اليسار عن مخاطبة الجماهير بلغتها الخاصة، وفي هذه الناحية يتميز عنه الإسلاميون بشكل واضح جداً، فهذا عامل مهم جداً. لجوء اليسار إلى التفكير بالسلطة هذا يعني ان النص لديهم هو نص مقدس، وكل شيء يعالج بالرجوع إلى هذا النص، ووجود عدد من الثوابت في الفكر اليساري يطبقها بشكل آلي. وأنا شخصياً كتجربة خاصة لدي عانيت من هذه السمة أثناء أزمة الغزو العراقي للكويت، معروف ان قطاعاً كبيراً من اليسار المصري اتخذ موقفاً ميالاً إلى التعاطف مع صدام حسين، ولكن عندما هاجمت الغزو العراقي بشدة وعنف، هاجمني اليسار بشدة، بل لم يكتفوا بذلك فقال بعضهم اني عميل أمريكي. فالفكرة التي تكمن وراء هذا هي أنك إذا أردت أن تكون يسارياً بحق فيجب أن تسير في الاتجاه العكسي لأمريكا في أي موضوع من الموضوعات. والنقطة الأخيرة أو المظهر الأخير لفشل اليسار، وأتصور أنها مهمة، هي عجزه عن أن يتكيف أو يهتدي إلى نفسه بعد سقوط المعسكر الاشتراكي في ١٩٨٩، أي شعوره بنوع من الدوار وعدم اهتدائه أو بحثه عن طريق جديد لفكره وسلوكه بعد ذلك الحدث.

محمود أمين العالم

من الصعب في الحقيقة أن يعلق المرء لمدة دقيقة أو دقيقتين أو ساعة أو ساعتين على موضوع عندما يكون هذا الموضوع هو معنى حياة الإنسان فكراً وعملاً ونضالاً، ومواصلة حية في مختلف المجالات السياسية والفكرية والأدبية والثقافية.. صعب، ولكني احتراماً للوقت وحرصاً على أن أقف عند الحدود المنهجية العامة، أولاً أرجو ألا يفاجأ صديقي العزيز شوقي جلال، وأنا أكن له كل احترام، ان كل ما قاله نقداً للفكر اليساري.. أؤيده، وأنا معه أن هذا الذي قاله نقدا للفكر اليساري ينطبق أيضاً على الحركة الفكرية العربية بشكل عام، ولكني قد اختلف في أمر معين، وهي النتيجة، أي فشل اليسار أو فشل الفكر العربي، وأنا في نظري أرى أن اليسار لم ينجح في تحقيق بعض المهام، لم ينجح في تولي السلطة، إلا تولي خائب في اليمن، ولكن لابد أن نبحث عن نجاحات أخرى نستطيع أن نتبينها وخاصةً – يا أستاذ شوقي – أنت في البداية وحدت توحيداً كاملاً وجدلياً بين النظرية والواقع، ولكن عندما قدمت نقدك لليسار لم تتكلم إلا عن النظرية، وتكلمت عنها كما ينبغي أن يكون الأمر، كما ينبغي أن يكون الفكر النظري. ونحن في مجال العمل السياسي، من الصعب أن تتحدث عن الفكر النظري في صفائه ونقائه، هو أقرب إلى الفكر الأيديولويجي لأنه مرتبط بالواقع، وبالتالي عندما تتحدث عن حدود الفكر النظري، لابد أن تتحدث عن حدود الفكر النظري بشروط الواقع الذي يعمل فيه، وبالتالي يمكن أن يكون الحكم حقيقياً لهذا أقول لك إن نقدك صحيح، لكن ضعه في شروط الواقع وضعه أيضاً في شروط الحركة السياسية والثقافية و المجتمعية والدولية والعالمية، لكي نتبين أيضاً حدود الممكن النضالي والممكن الفكري. فالتخلف الفكري شامل في بلادنا، ويكفي أن أقول لك سيئتين لم تذكرهما: إنني أزعم أن الفكر الماركسي لم يُترجم للأمة العربية، لم يترجم عربياً. الذي ترجم هو الكتيبات السخيفة المتخلفة، التي كتبت في الاتحاد السوفيتي في المرحلة الستالينية، لكن لم يترجم رأس المال، أو ترجم ترجمة خطأ من الألف إلى الياء، لا يوجد شيء اسمه لينينية حقيقية.. اللينينية عملها ستالين، ومع ذلك فرضت اللينينية على العالم العربي وعلى العالم كله وكان خطأ فعلاً. لا يوجد شيء اسمه لينينية، اللينينية تجربة ماركسية للاتحاد السوفيتي، طبعاً فيها أبعاد لينينية معينة، لكن تعميمها وتجميدها كان خطأ حقيقة. الشيء الآخر، في التجربة المصرية مثلا، سيطرة الأجانب. هناك مصادفات موضوعية.

أود أن أقول ببساطة إن الحركة اليسارية في مصر وفي العالم العربي أصبحت جزءاً من الحركة الثقافية والعربية، اندمجت ودخلت في الحركة السياسية والفكرية والاجتماعية، وأصبحت

جزءاً نابضاً وفاعلاً فيها. بل استطيع أن أقول إن بعض المفاهيم الأساسية في الفكر السياسي والفكر النظري العربي سياسيا هي نبتة ماركسية، نبتة يسارية. ففكرة الجبهة، من الذي بدأها؟ فكرة التحالفات من الذي بدأها؟ فكرة التحليل الطبقي للمجتمع، التي يتكلم عنها كل الناس، فكرة العلاقة بين النظرية والواقع، هو الفكر اليساري والفكر الماركسي، بكل هشاشته النظرية. هناك هشاشة نظرية عامة نستطيع أن نتبينها بالفعل، هناك قضايا كثيرة نستطيع أن نتبينها. ولهذا فالحديث عن التروتسكية.. كان هناك تروتسكية في مصر، وكان هناك تعاون. التحالفات: في سنة ١٩٥٢ كنا نقابل سيد قطب لعمل تحالف مع بعض في أشياء معينة في نسيج الواقع الاجتماعي، ولو تأملنا فيه سنجد أموراً تحققت، وكانت تتحقق، وتحقق نتائج معينة، ولا يزال الفكر اليساري.. لا أقول أنه فشل، فلا يوجد حلم يفشل، ولا توجد فكرة كبيرة نبيلة تفشل، ولكن هناك واقع. على أية حال تمنيت أن يكون حديثنا حول قضايا محددة في التطبيق اليساري في مصر أو العالم العربي، نناقشها بدقة لنصل إلى نتائج. أما هذه الأحكام الإطلاقية، فهذا قتل لمعنويات الناس، وإغلاق لكثير من الدلالات، ونضالات عظيمة حققها المثقفون العرب، وأنا آسف للإطالة، ولكن الموضوع مهم وخطير، وأخشى أن يكون أجهض فعلاً في هذه الكلمة، ومع كل احترامي وحبي للباحث، ولهذه المناقشة.

د. ناصيف نصار

ألاحظ أن البحث المقدم لم يتقيد بالحدود التي وضعتها ورقة الندوة، نحن هنا مدعوون للتداول والدراسة والمناقشة حول الفكر العربي المعاصر في العقود الخمسة الأخيرة، أي أن المادة الأساسية لتفكيرنا هي الفكر، وإن كان مفهوم الفكر يمكن أن يكون واسعاً، فالبحث حاول أن يكون أوسع من ذلك بكثير، وبالنهاية لم يأت بالنتيجة المطلوبة من التركيز على الفكر الماركسي كما حدد في الورقة أساساً.

ولذلك اعتقد أن الفائدة التي نجنيها من هذا البحث ضئيلة جداً. حاول المعقب أن يصلح هذا الجانب، ولكنه وقع في بعض الأخطاء سوف أشير إليها: أولاً ينبغي أن نميز بين المفاهيم الثلاثة المستعملة وهي اليسار العربي والاشتراكية والماركسية. هذه مفاهيم متقاطعة ولكنها متمايزة، ولجوء الباحث إلى مفهوم اليسار العربي، يُعد في نظري هروباً من معالجة المشكلة الحقيقية المتعلقة بالفكر الماركسي تحديداً، وليس بالفكر الاشتراكي أو الفكر اليساري العربي بصورة أوسع.

هذه نقطة أولى، أما النقطة الثانية فهي تتعلق بتاريخ الفكر الماركسي والمفكرين الماركسيين العرب. ما قاله المعقب صحيح، لكنه ناقص وخاطىء من جانب آخر، ذكر بعض الأسماء التي لا تنتمي للماركسية، فشبلي شميل لم يكن ماركسياً، وكذلك فرح أنطون لم يكن ماركسياً، نيقولا حداد كذلك لم يكن ماركسياً، سلامة موسى إلى حد ما اختلط الأمر عنده بين الماركسية والاشتراكية. ثم هناك مفكرون ماركسيون حقيقيون لم يذكروا في هذا السياق، وكان ينبغي لنا التركيز في هذا السياق عليهم على الأقل كنماذج، نذكر منهم مثلاً عبدالله العروي.

فعبدالله العروي هو المفكر الماركسي الذي أعلن الماركسية التاريخانية خطاً أساسياً له، وعاش تجربته الفكرية في العقود الثلاثة الأخيرة على هذا الأساس. وهناك صادق العظم مفكر ماركسي معروف يجمع بين ماركسية معينة وبعض ألوان الليبرالية. والمهم أن هذه تجارب كان ينبغي أن يتم التركيز على إسهامها حتى نتبين من خلال الدراسة التحليلية النقدية لهذه التجارب الفكرية في نطاق الماركسية ما آلت إليه الماركسية في الفكر العربي المعاصر، ولكي نتبين كذلك الإنجازات الحقيقية أو الوهمية لهذا الفكر، ولكي ننطلق من ذلك إلى السؤال الأساسي وهو: ماهي الإمكانات الحقيقية الفعلية – اليوم في وضعنا الحاضر – لتجديد الفكر الماركسي إذا كان ثمة إمكان حقيقي؟ وماهي شروط هذا الإمكان؟ نؤسس الجواب عن هذا السؤال على إدراك للتجربة الماركسية كما استوعبها المفكرون العرب منذ بدايات هذا القرن، وعلى إدراك للمتغيرات القائمة في الواقع العربي وفي الواقع العالمي، ونجيب في هذه الحالة عن أسئلة محددة: كيف تعامل الماركسيون العرب مع النقد الذي هو مقولة أساسية في الماركسية؟ كيف تعامل الماركسيون العرب مع التاريخ الذي هو مقولة أساسية؟ وكذلك ينبغي لنا أن نجيب، كيف تعامل وكيف ينبغي أن يتعامل الماركسيون العرب مع الحرية؟ هذه هي الأسئلة التي كان ينبغي أن تركز عليها هذه الدراسة، حتى تكون مساهمةً حقيقية في الهدف الذي تسعى إليه هذه الندوة.

تعقيب الباحث على المناقشين

شوقي جلال

بداية كنت مدركا تماماً بأنه سيحصل قدر من التعارض الأساسي، خاصة أنني أتناول هنا في هذه الورقة بعداً جوهرياً نغفله جميعا كمثقفين في عملنا أو في فكرنا. وأود أن أقول في البداية ان كلمتي ليست كلمة تأبين في حق اليسار فأنا يساري، ولا تأبين في حق الماركسية فلي كتاب عن الماركسية كتبته في عام ١٩٩٠ تقريباً، أي قبل سقوط الاتحاد السوفيتي وقلت فيه رأيا، وهو إن كان يحمل عنواناً ملتبساً، وهو عنوان «نهاية الماركسية»، ولكنه في واقع الأمر أمامه علامة تعجب وعلامة استفهام. بمعنى هل هي نهاية الماركسية حقاً؟ والكتاب أتناول فيه الماركسية على نحوأعجب الكثيرين من الماركسيين، وفيه أتحدث عن الماركسية، وإنما لا أتحدث حديث الجامد ولا الجاحد للماركسية، وليس حديثي هنا أيضاً إنكاراً لدور الماركسية فأنا يساري ولدي دوري.

وشبلي شميل وفرح أنطون وكل هؤلاء قرأت لهم في الأربعينيات وتعلمت على إسماعيل مظهر وغيره، ولا أنكر تأثيرهم عليّ كفكر بالنسبة لي، ولكن أقول «إن زهرة واحدة أو زهرات متفرقات لا تصنع بستاناً»، أنا أتحدث هنا عن النسق الفكري الذي يشكل إطاراً معرفيا قيمياً للمجتمع في حركته، وأربط بين هذا وبين العمل. البعد الأساسي الذي أغفله المثقفون دائماً، هو بعد العمل الاجتماعي من حيث انه إطار يحكم العلاقة بين أبناء المجتمع، والتفاعلات بين أبناء المجتمع، ويطرح المشكلات. فعلى سبيل المثال، فرنسيس بيكون عندما تحد ث عن الأوثان وطريقة هدمها، وعن إطار معرفي جديد لم يكن مثقفاً محلقاً في فراغ، ولكن كان ابن مجتمع له قضاياه العملية، أي المتعلقة بالعمل المجتمعي، بالمشروع القومي التنموي الذي تقوم به بريطانيا آنذاك. ومن هنا برزت قضايا تشكل معوقات معرفية كان لابد من إسقاطها من أجل حركة جديدة.

والحديث عن الحرية، وعن نظام الحكم، والحديث عن كل هذا كان ثمرة لتحولات العمل الاجتماعي. ومن هنا أقول إن العمل الاجتماعي هو الوجه الآخر للفكر، لا يوجد فكر دون عمل، إنما نظل نحن كمثقفين نتبعه دون عمل أي تبعية للماضي من التراث، بشكله العشوائي دون تنقية أو دون نقد، أو تبعية لفكر وافد بتغييره في الخارج وليس مع تغيير الواقع هنا. إنما الحكم لدي هنا أن يكون لنا مشروعنا التنموي النهضوي في العمل الذي يخلق قوة عاملة. ومن ضمن النقاط الخطيرة أن يقال مثلاً ان مصر مستقبلها هو في السياحة، وأنا أقول ليست القضية أن تحقق

مصر أرباحاً مالية، ولكن هناك فارق كبير بين إنسان يعيش معرفياً وقيمياً، إنسان يعيش على الزراعة بمعناها التقليدي، وبين مجتمع يعيش على الصناعة، إنسان يغير بيديه الواقع في علاقاته وتفاعلاته مع المجتمع، المجتمع لا تحركه ثقافة فقط وإنما هذه الثقافة تعبير عن إطار اجتماعي فيه تفاعلات اجتماعية وعلاقات متبادلة بين المجتمع. فهذا العمل هو الذي يحكم الإطار الثقافي، ومن هنا فمن المهم أن تكون قضيتنا هي تغيير المجتمع، وحين يتغير المجتمع تتغير العلاقات بين الناس وتتحدد القضايا المختلفة التي يكون صراعنا على أساسها وهديها، ويكون العمل هو الحكم الذي نرجع إليه، وليكون البوصلة التي توجه اتجاهنا، ومصالحنا أيضاً تستقطب على أساسها. فقضية العمل في الواقع قضية جوهرية، فنحن مجتمعات لا تعمل منذ قرون طويلة.

وبعد ذلك، فإن القضية الأساسية أنني لا أتناول اليسار بصراحة، وكما تكلمت وأشرت تلميحاً، فأنا أتناول الفكر العربي بشكل عام وليس اليسار تحديداً. لأن اليسار هو جزء من الفكر العربي، وقد فشلوا جميعاً في تحديد قضاياه. فنحن نتحدث عن الديمقراطية بكلام نظري، ولكن الديمقراطية هي آلية ثقافية اجتماعية لحل قضايا طرحها الواقع، الواقع المتمثل في العمل الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية، وكيف نحكم ونضبط العلاقات الاجتماعية، وهذا المفهوم ليس ثابتاً، ولكنه يتطور. فالديمقراطية تطورت كآلية مع تطور المجتمعات. من هنا ليس هناك مفهوم ثابت، ولكنه مفهوم متغير، وأنا أتكلم هنا عن فكر وواقع يتغير ويتجدد ويأخذ شكل نسق بحيث نقول هنا يوجد تيار فكري يساري وتيار فكري يميني مع تعددها وتنوعها أيضاً. وسوف أطرح مثالاً: كان في مصر في أيام الميثاق، كانت هناك قضية البروليتاريا، أي تعريف البروليتاريا، فنحن استطعنا تعريف الفلاح ولكن البروليتاريا لم نستطع أن نعرفها لا لشيء، وإنما لأننا مجتمع غير صناعي، بينما لو سألنا هذا السؤال في ألمانيا سنجد التعريف سهلاً، لأن ألمانيا مرت بمرحلة واستقطبت اجتماعياً. ثم إننا نجلس لنتحدث عن البروليتاريا بينما نحن أغفلنا تماماً قضية الفلاح. وأنا كذلك عندما أتحدث عن الآلية مثل الدكتور جابر، أنا في واقع الأمر أشرت إلى أن الآلية، المعرفية المستخدمة هي نفسها الآلية السلفية.

لم تحدث قطيعة معرفية بالفعل بسبب تخلفنا، وكلمة «تخلفنا» تعني أننا لسنا جزءاً من حضارة العصر التي هي حضارة عمل وصناعة. ولا يقف الأمر عند ذلك، لأننا لسنا في عصر التصنيع، بل نحن في عصر ما بعد التصنيع. فنحن بصدد مرحلة جديدة سيتغير فيها الإنسان عصبياً وفكرياً أي من حيث الجهاز العصبي ومن حيث سلوكه. فنحن بعد أن كنا في مجتمع يعيش على الرعي أو الزراعة، يبذر الحب ويستمهل الوقت ويجلس فترة، أصبحنا الآن إزاء مجتمع

تتدفق فيه المعلومات في فيض سريع، فلابد لجهاز الإنسان العصبي أن يكون قادراً على الاستجابة السريعة. إننا بصدد إنسان يتقدم، ونظل نحن متخلفين ما لم نعمل. ولو عشنا مثلما تنصحنا أمريكا بأن نعمل في السياحة، فسنظل إنسانا يعيش على الريع، ومن يعيش على الريع فهو مفكر تقليدي محافظ لا يستطيع أن يغير مجتمعا ولا يستطيع أن ينتج فكراً جديداً، لأن الفكر هو منتج اجتماعي، وكونه منتج اجتماعي فهو من خلال العمل، ولا يوجد فكر نظري ينتج من فكر، وإنما ينتج من العمل، والعمل هو الذي يطرح الفكر. وأنا أتكلم في واقع الأمر عن الفكر العربي العام، أي عن يسار ويمين، وفشل الاثنين. ولكن حين أتحدث عن الفشل، وهنا أتطرق إلى أسباب اجتماعية، وحين أقول سوسيولوجيا الفشل، أي الأسباب الاجتماعية التي أدت بنا إلى عدم تحقيق الأهداف التي نصبو إليها. وقد يكون الأستاذ أحمد الدين عندما قال إنني لم أعط مثلا عمليا، فهو في الحقيقة أغناني عن هذا لأنني لم أكن احتاجه، وفعل مثل الطالب الذي رسب في ثمان مواد ونجح في مادتين، ويكرس حديثه عن المادتين اللتين نجح فيهما، لكني كمدرس ما يهمني هو الأسباب الاجتماعية، وأهم هذه الأسباب هو غياب العمل الاجتماعي. وكذلك فإن الأستاذ أحمد الدين أشار إلى أن اليسار لم يحقق أهدافه، فهذا هو الفشل، وإنما إذا أردنا النجاح فهناك أسباب أخرى منها سوء إدراك الثقل النوعي للصراعات في العالم، والوضع في الداخل، ولكن كل هذا يتم من خلال مشروع تنموي نهضوي للمجتمع نفسه، بحيث نتحول إلى إنسان مندمج في عصر الصناعة وفي عصر ما بعد التصنيع، وهنا سوف ننتج فكراً ونبدع.

المحور الثاني

إشكاليات الفكر العربي المعاصر، رؤية تقييمية

- النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع .
- المواقف الفكرية نحو التحولات الاقتصادية الاجتماعية في العالم العربي
- فكر الوصاية ووصاية الفكر: إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر
- الفكر العربي بين النظرية والتطبيق

النهج التوفيقي، إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع

د. محمد جابر الأنصاري*

من وجهة تعميمية في تصنيف تيارات الفكر العربي الحديث ضمن جدليته المثلثة بين تيار سلفي، وآخر وسطي، وثالث تحديثي، يمكن النظر - بداية - إلى الاتجاه الوسطي بتفرعاته وتنويعاته، سواء اتخذ صيغة الخطاب الوطني أو القومي أو الديني، على أنه التيار المطابق للموقف التوفيقي على خارطة هذا الفكر. ولهذا المثلث الفكري الحديث أضلاعه التاريخية شبه المطابقة من اتجاهات مماثلة في قاعدة الفكر الإسلامي الكلاسيكي بين سلفية حنبلية وتوفيقية معتزلية فلسفية، وعرفانية أو عقلانية متطرفة أدخلت دائرة البدعة أو الزندقة في المصطلح القديم، غير أن مثل هذا التصنيف الأولي لن يعدو كونه نظرة شديدة التبسيط ومبتسرة للظاهرة التوفيقية الأكثر تعقيدا وإشكالا والأشد تأثيرا في الفكر العربي والحياة العربية بعامة، خاصة في العصر الحديث.

* عميد كلية الدراسات العليا بجامعة الخليج العربي – البحرين.

فمن ناحية لايمكن تصور سلفية تراثية حصرية مطلقة على صعيد الواقع المعاصر تستطيع أن ترفض جميع معطيات الحداثة بصفة قاطعة. ومعنى ذلك أن أي موقف سلفي لا بد أن يتوافق مع ضرورات الواقع الحضاري والعلمي والتقني والتنظيمي المعاصر، ولا بد له بالتالي من مقاربات وآليات توفيقية، بشكل أو بآخر، مع عناصر التحديث التي لا مفر له منها، وخطاب الرفض المطلق للحداثة لدى أصحاب هذا الاتجاه خطاب لفظي وشكلي أكثر مما هو عملي وموضوعي. يقول الدكتور إحسان عباس أحد أبرز خبراء التراث: «لاأعرف أحدا ينادي بالاكتفاء بالتراث واستخراج جميع أنماط العيش والتفكير من خلاله، فهذا مناقض لطبيعة الحياة المتطورة وإذا وجد - افتراضا - من ينادي به، لم يكن لرأيه أي سند فكري، فضلا عن أن سلوكه العملي في ممارسة الحياة أكبر رد على دعوته» (مجلة الثقافة العربية، بيروت، نيسان ١٩٧٣، ص ١٠٣).

على الجانب النقيض، فإن أي اتجاه تحديثي مهما بلغت درجة حداثته لا يستطيع إغفال جميع عناصر التراث في الحياة العربية ولابد له من مقاربات توفيقية مماثلة للتعاطي مع معطيات الواقع العربي والإسلامي التي مازالت مؤثرة بعمق وتواتر في المعتقد والفكر والسلوك. ومنذ ثلاثينيات القرن اعترف أحد دعاة الحداثة في حينه وهو الدكتور محمد حسين هيكل صاحب كتاب (حياة محمد) أن البذر التحديثي كان يرمى في التربة العربية فلا تستجيب له، ولابد من بذر مخصوص صالح لطبيعتها (مقدمة كتابه في منزل الوحي).

وقد لا حظنا كيف أن اتجاه الحداثة بمذاهبه المختلفة قد اضطر في العقود الأخيرة إلى التوافق مع عناصر أساسية في التراث الإسلامي، خاصة بعد تراجع توجهات التحديث والعلمنة، وصعود المد الديني بين الجماهير فاتجه الماركسيون إلى القرآن يبحثون فيه عن مفاهيم العدل الاجتماعي والصراع الطبقي والتفكير الجدلي ونحو ذلك بعد أن كان الاعتبار الديني مغيبا في خطابهم... بل عرضة للنقد والنقض، بينما اتجه الليبراليون إلى البحث في المصادر الإسلامية عن معاني الحرية الفردية والشورى ذات المفهوم الديمقراطي، وإمكانيات الليبرالية التعددية الروحية والاعتقادية إلى غير ذلك، بعد أن ظل خطابهم تغريبيا خالصا في البداية. ويعترف أحد أبرز ممثلي هذا الاتجاه وهو الدكتور جلال صادق العظم صاحب (نقد الفكر الديني) في مراجعة جديدة لتجربته ان تقديرات التحديث والعلمنة بمعزل عن الدين في تأثيره الاجتماعي كانت تقديرات: «فيها مقدار كبير من التبسيط والفجاجة والتفاؤل الذي لم يكن في محله» (الحياة ٩٧/٦/٢٥).

وفي فترة أسبق، شهدنا كيف اضطر الاتجاه السلفي المحافظ إلى تعديل شبه نوعي في مفردات خطابه تحت ضغط التطورات الثورية التقدمية في منتصف القرن، فظهر لدينا فقهاء

وشيوخ دين يتحدثون عن اشتراكية الاسلام وثوريته وديمقراطيته.. إلخ كما فعل الشيخ مصطفى السباعي زعيم الاخوان المسلمين بسوريا في كتابه (اشتراكية الإسلام) الذي دخل أدبيات الحركة الناصرية في الستينيات، أما الاتجاه الوسطي الشائع ذاته ـ وقد تمثل في مدرسة الشيخ محمد عبده دينيا وفكريا، وتمثل بعد ذلك في الناصرية وحركات المشرق القومية سياسيا وايديولوجيا ـ فقد ظل يتأرجح في صيغه وتراكيبه التوفيقيه تحت ضغط المؤثرات الفكرية والواقعية المتشابكة والمتضادة، بين مواقف أقرب إلى الثورة والحداثة في فترات الصعود الثوري دون قطع مع التراث كما فعلت الناصرية في مرحلتها الراديكالية بصفة خاصة حيث مثلت ثورة في التوفيقية، لا ثورة عليها، كما أشرنا في غير هذا الموضع (يراجع كتاب المؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» ص ٥٧٢ ـ ٥٨٠)

وذلك عندما نزعت الناصرية في هذه المرحلة الثورية إلى محاولة المزاوجة الفكرية بين مفاهيم «الاشتراكية العلمية» ذات المفهوم المادي من ناحية والقيم الروحية للرسالات السماوية من ناحية أخرى كما ورد في «الميثاق الوطني» ١٩٦٢ بنبرة راديكالية رفعت من السقف الفكري للتوفيقية دون أن تتجاوزه، هذا من ناحية... وبين مواقف مضادة من ناحية أخرى لا تخفي محافظتها كالساداتية التي لم تجد نفسها ـ رغم ذلك ـ مضطرة إلى الخروج من دائرة الاتجاه التوفيقي وذلك بحكم هلامية المظلة التوفيقية، حيث طرح السادات شعارا توفيقيا آخر تمثل في مصطلح: «دولة العلم والإيمان» محافظا بذلك على الإطار الفضفاض للنهج التوفيقي، رغم انقلابه البين على خط الفكر الراديكالي الناصري في المرحلة الثورية، وتصدق هذه الملاحظة على البعث والحركات القومية الأخرى في تأرجحها بين علمانية صريحة ويسارية واضحة من ناحية، وعودتها بين وقت وآخر تحت ضغط الواقع إلى مواقف أكثر تراثية وأكثر محافظة. وقد عكست كتابات عفلق بين الخمسينيات والثمانينيات هذا التأرجح والتذبذب الفكري في أوضح حالاته (المرجع السابق، ص٣٩٧ ـ ٤٤١).

هذا يعني أن الظاهرة التوفيقية في الفكر والواقع العربيين والإسلاميين لا تنحصر في اتجاه فكري بعينه وأنها أوسع وأخطر في واقع الأمر مما تتبدى في ظاهر الخريطة الفكرية، فمن «تعادلية» توفيق الحكيم القائمة على توازن الأضداد وتعادلها وهو كاتب إقليمي النزعة، فرعوني الهوى وغير مسيّس غالبا إلا في المرحلة الأخيرة، من ناحية، إلى مدرحية (مادة + روح) انطون سعادة مؤسس الحزب القومي السوري في الهلال الخصيب، يمكننا أن نرى مدى اتساع منشور قوس قزح التوفيقي في سماء الفكر العربي: إقليميا كان أم قوميا، إسلاميا كان أم مسيحيا...

ويمكن لأشد الراديكاليين أو الأصوليين أن يتكشفوا عن توفيقيين في التحليل النهائي لمضمون فكرهم وبنيته، في وقت يتبرؤون فيه من التوفيقية بنبرة عالية وذلك ما ينطبق على معظم التيارات التي شهدتها وتشهدها المنطقة العربية. فما أن خفتت توفيقية الاتجاهات القومية المتراجعة حتى برزت فكرة الوسطية في الخطاب الديني المعاصر باعتبارها جوهر الموقف الإسلامي تجاه ثنائيات الوجود وذلك ما يعيد التنظير التوفيقي كنهج ومنطلق رغم تغاير وتضاد الخطاب الايديولوجي بين القوميين والدينيين.

عندما قام الفيلسوف الوجودي اليساري الفرنسي جون بول سارتر بزيارة إلى مصر الناصرية في مارس ١٩٦٧ وفي وقت مازالت فيه مصر تعيش مرحلة من المخاض والتجذير الثوري الذي بدا في حينه أقرب إلى الحسم، كان أبرز ما لفت نظره من موقعه الفكري ما عبر عنه في الملاحظة الدالة التالية: «نادرا مارأيت مثل هذا الحذر، ومثل هذا الاهتمام بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الأحيان».

لكن هذا «النادر» الذي رآه سارتر من وجهته ووجهة الحداثة المعاصرة هو الشائع والسائد - حتى الآن - في الحياة العربية، فالثورة الناصرية ذاتها منذ البدء كانت مشروعا توفيقيا كبيرا لاحتواء الانشطار الحدي في المجتمع المصري بين قوى اليمين واليسار وبين قوى التراث والحداثة لتقيم توفيقية جديدة متقدمة - نسبيا - قياسا بالتوفيقية التقليدية للعهد السابق، لكنها لم تخرج على التقليد العام للتوفيقية العربية الإسلامية التي تبلورت منذ مطلع النهضة، وهذا ما يبرر زعمنا أنها كانت ثورة - في - التوفيقية، لا ثورة عليها.

وقد مارست الناصرية الاحتواء التوفيقي - ايديولوجيا واجتماعيا وسياسيا - لصراع الجدليات والأضداد التي حظرت صراعها على أرضية الواقع بين الطبقات والاتجاهات المتعارضة من تراثية وعصرية، وضمن مركبات وصيغ توفيقية استمرت فاعلة ومؤثرة لبعض الوقت إلى أن أخذت بالتصدع والتفكك إلى عناصرها الأولية المتضادة وذلك بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧ وصدمتها القاسية حيث عاد الواقع المصري والعربي إلى الصراع العلني الذي احتوته الناصرية مؤقتا بين القوى الأصولية والعناصر التحديثية داخل عباءتها الفضفاضة، وبقي أن نرى ان كانت التوفيقية العربية ما زالت قادرة في اللحظة التاريخية الراهنة على ممارسة تسوياتها الحاذقة، من جديد، لتخرج من داخل جبتها مرة أخرى أرنبا توفيقيا مدهشا جديدا آخر يستطيع العدو وكسب الوقت التاريخي لفترة أخرى في سباق اللا حسم مع العصر، أم ان كواسر المتغيرات الدولية الجذرية والحاسمة ستفترس في الحال أي أرنب ينطلق من جبة التوفيقية.. مهما كان مدهشا وساحرا في حذقه

التوفيقي بين أضداد وتعارضات لم يعد من الممكن الاستمرار في تجاورها وتضايفها جنبا الى جنب دون تفاعل جدلي حاسم يقيم مندمجا حقيقيا ولا يكتفي بالجمع غير المنضبط بينها في «توفيق» هو أقرب في طبيعة تنظيراته الذهنية إلى «التلفيق».

إلا أنه يجب القول بعد هذا للأمانة: إذا كانت المحاولات التوفيقية المتكررة والمخفقة في المشروعات الايديولوجية العربية الحديثة تبرر إلى حد ما تصور مثل هذا المشهد الساخر وإيحاءاته التهكمية، فلا بد مع ذلك من الاعتراف جديا أن النهج التوفيقي السائد في الذهنية العربية المحدثة ليس مجرد حيلة ذهنية عارضة يلجأ إليها الفكر العربي وأصحاب المشروعات المطروحة للتعامل مع الواقع العربي، وإنما لهذه الظاهرة جذورها التراثية العميقة في التكوين العربي من ناحية كما ان لها من ناحية أخرى مبرراتها العملية والموضوعية في واقع هذه المنطقة المتوسطة من العالم، والتي تعرضت وتتعرض داخليا وإقليميا ودوليا لشتى أنواع الثنائيات والتعارضات والتناقضات والأضداد التي ليس من السهل الحسم بينها على غرار ما حدث في تجارب أمم العالم وأقاليمه الأخرى، فكان لا بد من آليات تنظيرية توفق بينها كي يمكن التعايش معها رغم تضادها غير المحسوم.

فمن الملفت لنظر الدارس أن الفكر العربي الحديث لم ينشغل بقضية مثلما انشغل بالتوفيق بين ثنائيات العقل والإيمان، والعلم والدين، التراث والمعاصرة، الدين والقومية، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب... إلخ.

ورغم هذا الانشغال فإنه لم يخرج بحسم يذكر بين هذه الثنائيات التي كانت شاغله الأساس منذ القدم وخاصيته المميزة له بين فكر الأمم الأخرى كما لاحظ أحد دارسيه المثابرين وهو الدكتور زكي نجيب محمود. ولم تأت هذه النزعة التوفيقية من فراغ (وإن اختلفت المبررات الداعية للتوفيق بين العصرين القديم والحديث)، فقد كانت الفلسفة التوفيقية حجر الأساس فيما شهدته الحضارة العربية الإسلامية من فكر «كلامي» وفلسفي لدى المعتزلة ومدرسة الفلاسفة من الكندي إلى الفارابي إلى ابن سينا وابن طفيل وابن رشد. ولو أسقطنا هذه الجهود التوفيقية من التراث الفكري للعرب والمسلمين لفقد هذا التراث أهم ركائزه وأخصب عطاءاته. ولابد هنا من نظرة واضحة تميز بين أصالة التوفيقية الإسلامية الكلاسيكية القديمة رغم ما واجهته من نقد وبين هشاشة الموقف الفكري للتوفيقية المحدثة على ما لها من شيوع. وبداية فمن ناحية تاريخية فلسفية خالصة فإن العقل الإسلامي القديم تمكن من التوافق مع الفلسفة الاغريقية لأنها فلسفة توحيدية أساسا لدى فلاسفتها الكبار «الإلهيين» كما أسبغ عليهم المصطلح الإسلامي.. فلسفة توحيدية

ليس في نتائجها الإيمانية فحسب، وإنما لاستنادها إلى مبدأ الانسجام المطلق وقانون عدم التناقض في المنطق الأرسطي، كأساس فلسفي ينسجم مع فكرة التوحيد الإسلامية برفضه أي تعدد أو تناقض على صعيد الفكر الخالص.

هذا بينما يقوم العقل الأوروبي الحديث على مبدأ الديالكتيك وحتمية التناقض بداية كما رسخت ذلك الفلسفة الهيغلية منذ بدء الحداثة الغربية. من هنا فإن التوفيقية المحدثة في الإسلام تواجه عقلا شكليا نافيا غير العقل الاغريقي الذي توافقت معه التوفيقية القديمة. وهذا في تقديري بعد خطير في مأزقها في العالم المعاصر. ولكن أيا كان الأمر فإن تفسير الفكر العربي من زاوية هذا الإرث التوفيقي المتجذر أقرب إلى طبيعته من التفسيرات الأيديولوجية والخارجية الأخرى التي تم إخضاعه لها. ان العربي المسلم محكوم بفكرة التوحيد ذات الأولوية المطلقة في العقيدة والفكر وكيان الأمة الواحدة، لكنه كغيره من البشر يواجه واقعا تعدديا متناقض العناصر في الواقع الدنيوي - الاجتماعي - الحضاري. كيف يوفق والحال هذه بين عقيدته التوحيدية ودنياه التعددية؟ لا مفر إذن من التوفيق طريقا وسطا بين انسجام التوحيد وتعارض الثنائيات. بالتوفيق يتجاوز مستوى الثنائية إلى مستوى الوحدانية وذلك نزوع مبرر ومشروع من هذه الوجهة، وفي تقديري فإن هذا ملمح حيوي في تفسير محورية النهج التوفيقي في مختلف فروع الثقافة الإسلامية الكلاسيكية من فقه وكلام وفلسفة.... وثمة ملمح آخر وهو أن المسلم قديما توافق مع معطيات الحضارات الأخرى من موقع القوة والثقة بالنفس فقد كان فاتحا وسيدا بينما يتوافق مع معطيات الحداثة في ظل هزيمة واضحة وهنا يكمن فارق آخر بين توفيقية القوة في عصور الإسلام الأولى وتوفيقية الضعف في عصرنا هذا.

وبمنظور حضاري شامل، فإن الحضارة العربية الإسلامية - من ناحية أخرى - هي الحضارة الأولى بين الحضارات التاريخية الكبرى التي جمعت ووفقت للمرة الأولى في تاريخ البشرية بين العنصر الهلنستي الروماني (الأوروبي الغربي) وبين العنصر الفارسي - الهندي (الآسيوي الشرقي) في نسيج حضاري واحد، فكانت بهذا المعنى مشروعا توفيقيا عالميا بالغ الضخامة والامتداد، وهو مشروع جامع صبت فيه ايضا الروافد التاريخية والحضارية والفلسفية والدينية لحضارات الشرق الأدنى القديم التي لم تخل هي الأخرى من محاولات توفيقية بين الدين والعقل. وبين الديانات السامية بتراثها الإبراهيمي، والفلسفة اليونانية بتراثها الأرسطي - الأفلاطوني، فضلا عن العناصر المشرقية القديمة المتأصلة في المنطقة من سومرية وبابلية وفرعونية وسورية وفينيقية بإرثها الديني والعلمي، والحضاري بعامة.

كما نجد - من ناحية ثالثة - أن «الوسطية» من أبرز الخصائص التي تنسب للتصور الإسلامي للوجود «فخير الأمور أوسطها» كما شاع في الأثر الإسلامي. والوسطية شديدة الصلة بالتوفيقية، لأن «التوفيق» توسط بين أطراف «متطرفة» وأضداد ونقائض، أو تعارضات وثنائيات في أحسن الأحوال. وكما لاحظ باحثون ومفكرون - من المسلمين وغيرهم - فإن النهج الإسلامي يمثل توفيقا متوازنا ومعتدلا بين ما في رسالة موسى من تشريع وواقعية، وما في دعوة المسيح من أخلاقية ومثالية، فكان ذلك مثالا للتوفيق الديني المتكامل، وحيث اعترف الاسلام بالديانات السماوية السابقة وجاء «خاتمة» لها، فكان من الطبيعي أن يمثل توفيقا بين أصولها الصالحة.

ومن منظور خارجي مغاير، فقد نظر الآخرون إلى المنطقة العربية على أنها الشرق «الأوسط»، كما كانت منذ القدم تؤثر وتتأثر بالبحر الأبيض «المتوسط» بينها وبين الغرب الأوروبي، فكانت «المتوسطية» من المشروعات التي شغلت بعض أبرز المفكرين العرب من طه حسين إلى رينه حبشي، بينما تطل «الأوسطية» اليوم - من المفهوم الشرق الأوسطي - لتمثل ملامح حقبة جديدة وخطيرة. هكذا فالأوسطية والمتوسطية إيحاء خارجي مثلما الوسطية إيحاء ذاتي. وإذا كان العرب لم يقبلوا هذه الصيغ المتوسطية والأوسطية، ولم تستثر كوامنهم العروبية والإسلامية، فإنها «مؤشرات» لنظرات معينة تجاه «أوسطية» المنطقة العربية و«متوسطيتها» يمكن أن نتأملها نقديا وأن نغربل ما فيها من مدلولاتها، دون أن نتأثر بما تخفيه من مقاصد، ويبقى أنها تسميات اختصت بهذه المنطقة - سلبا أو إيجابا - دون غيرها ولابد أن نتبصرها.. وان يكن من أجل تجاوزها أو دحضها.

هكذا فذلك الإرث التوفيقي المتجذر والممتد في تاريخ الفكر والحضارة وتكوين المجتمع والإنسان، انضاف إليه عامل خطير في العصر الحديث وهو ما استيقظت عليه مجتمعات هذه المنطقة منذ احتكاكها بالعصر وتعرضها لمؤثراته، حيث واجهت أو اكتشفت سلسلة من الثنائيات والتعارضات والأضداد سواء في تكوين الذات الجمعية أو في علاقة هذه الذات مع الآخر حضاريا وسياسيا.

يستيقظ العربي المعاصر كل صباح في أي قطر من أقطاره، فيجد أنه لا يستطيع الانسجام مع واقعه الوطني والعمل ضمن إطاره بتركيز في الجهد والانتماء والولاء كما تفعل الشعوب الأخرى.

فثمة جوانب وتعارضات بعضها على المستوى مادون الوطني كالقبلية والطائفية ونحوهما تشده إلى بوتقتها التاريخية التي لم تفقد سطوتها فتوقعه في تعارض بينها وبين مفهوم كيانه الوطني الذي ليس له كيان عملي وواقعي ملموس ومتحدد ومتعين غيره في تعاطيه مع العالم ومع الآخرين بمن فيهم نظرائه من العرب والمسلمين.

وبينما يحاول هذا الإنسان التوفيق بين الوطني وما دون الوطني في كل مسلك يومي أو مصيري، إذا به يشعر في الوقت ذاته بضغط ما فوق الوطني يشده إلى مستويات أخرى، فهو عربي ولابد أن يوفق بين واقع وطنه الأصغر واعتبارات عروبته الأكبر (وهي اعتبارات غير متفق عليها حتى في إطارها القومي العام) ثم انه مسلم في الأغلب أو مسيحي، سني أو شيعي ولابد أن يوفق بين الاعتبارات الوطنية والقومية من ناحية وبين متطلبات المعتقد الديني وانتماءاته من ناحية أخرى، وليس من السهل تحقيق مثل هذا التوافق بأبعاده المتعددة في ظل مفهوم قومي يعتبر الوطنية تجزئة استعمارية، وفي ظل مفهوم ديني يعتبر القومية والوطنية بدعة غربية مستوردة لتحطيم كيان الأمة الإسلامية الواحدة.

وإذ يحاول الإنسان العربي المعاصر الخروج من تشابك أغصان هذه الغابة الذاتية إذا به يلمح في الجانب المواجه تيارات الغرب والحداثة يغطي فيضانها أرضية غابته التاريخية التي لا يزال مقيما فيها فيضطر للدخول في آليات توفيقية ـ دفاعية جديدة للمواءمة بين عناصر واقعه الذاتي غير المنسجمة فيما بينها، وبين عناصر الجديد بمدارسه ومذاهبه المتباينة في حد ذاتها أيضا، فالحضارة الغربية أكثر الحضارات تعددية وجدلية في التاريخ ومن الخطأ اختصارها في مفهوم واحد بعينه. فهي تحرر، وهي استعمار، وهي إلحاد، وهي إيمان، وهي إباحية، وهي انضباط، وهي قيم، وهي أطماع، وهي مثال، وهي مادة، وهي ليبرالية فردية، وهي اشتراكية مجتمعية، وهي تكنولوجيا آلية جامدة، وهي إبداع وإنسانية وسيمفونيات وديمقراطية وحقوق وإنسان... إن التوفيقية المسطحة السائدة في الفكر العربي تحول بينه وبين اختراق هذه الظاهرة الجدلية المركبة الخطيرة والشائقة بألوانها المتعاكسة.

هذا الإنسان العربي المعاصر، قدره الماثل إذن، يجعله كالعنكبوت الذي ينسج حول ذاته شبكة من النسيج التوفيقي متعددة الخيوط والبطانات والألوان، وذلك لحماية تلك الذات من التفكك والتحلل والضياع. هكذا تتدرج شبكات هذا النسيج التوفيقي العنكبوتي: اضطراره للتوفيق بين الوحدة الوطنية والتعدديات المترسبة، ثم اضطراره التوفيق بين الوحدة القومية والأوطان المتعددة، ثم التوفيق بين العروبة والإسلام أو القومية والدين، ثم التوفيق بين التراث والعناصر المتعددة بداخله، ثم التوفيق بين الإسلام والعصر، ثم التوفيق بين العصر والعصر في مراحله المختلفة التي تحتم على العربي أن يحرقها في زمن واحد، إن كان حرق المراحل ممكناً وما هو بذلك. ويجب الاستدراك هنا – تجنبا لأي لبس – أن شعوبا أخرى واجهت تعارضات وأضدادا مثل هذه التعارضات والأضداد، ولكن الفارق بينها وبين العرب ـ وهذه خصوصية عربية مثقلة بالأعباء ـ ان

تلك الشعوب مكنتها إرادتها وظروفها التاريخية من حسم تلك التعارضات بتغليب جانب على جانب آخر حسب مقتضيات التطور، أو بالصراع والتفاعل الجدلي الحر والمفتوح بين التعارضات المختلفة إلى أن ينشأ مندمج حقيقي جديد بينها، وذلك ما يتطلب التسليم بقيم التعددية والحرية واحترام الرأي الآخر، وإمكانية الحوار الحر المفتوح، وذلك ما هو غير متاح عربيا فتأتي التوفيقية بحجة تجنب الخلاف والصراع لتضع مظلتها التصالحية الملتبسة فوقه فتمارس من هذا المنظور دورا قمعيا في البنية الفكرية ضد إمكانات الاختلاف والتباين باسم التوفيق والتقريب ووحدة الصف.

على صعيد آخر فإن ما نلاحظه من انهيار فاجع للأبنية الفكرية ومشروعاتها التغييرية مرحلة بعد أخرى في الحياة العربية الحديثة، يعود في جانب مهم منه إلى أن هذه الأبنية لاتصنع أسسا صلبة لتراكم التأسيس والبناء عليها، بخلق مندمجات جديدة للتطور المتراكم، وإنما تقيم تركيبات توفيقية بين المتناقضات أغلبها كرتوني لأنه لا يقوم على الجدل الصحيح والحسم اللازم، فتنفك المعادلة المؤقتة أمام كل أزمة وتعود العناصر المتصالحة مؤقتا إلى أشكالها الأولية القديمة كما ينفك الزيت عن الماء، ولا يتكون ذلك الشراب المنصهر بمذاق واحد، أو لا تحدث عملية التفاعل الكيميائي بين العناصر لتوليد النتاج العضوي الجديد.

إن فكرة محورية واحدة لم تسد المجتمع العربي وتحركه بوتيرة تراكمية متصاعدة حيث كانت الصيغ التوفيقية المتتالية تنعقد وتنحل لتخلف وراءها سلسلة من التجارب المجهضة ... فتعود العناصر المتعارضة إلى حالتها الأولى...

يعود ما للدين للدين، وما للعصر للعصر، وما للقومية للقومية.. إلخ. وهكذا في دورة أخرى من محاولات إعادة التوافق المستحيل بين عناصر المشهد المتناقض، هكذا تبقى التوفيقية المحدثة - بامتياز - ايديولوجية لحالة اللاحسم وعدم القدرة عليه بين الأضداد والنقائض في الحياة العربية المعاصرة وما يحيط بها من واقع إقليمي ودولي.

لقد أصبح من قدر العرب التاريخي في هذا العصر أن ينجزوا دفعة واحدة ما أنجزه غيرهم على مراحل.

١- فالتحول الحضاري/ الفكري/ العلمي/ الثقافي.

٢- والتحول الاجتماعي / الاقتصادي.

٣- والتحول السياسي.

كلها تحولات تمت زمنيا في أوروبا والشرق الآسيوي الجديد على مراحل أو على تمايز، لكن هذه التحولات في الحياة العربية تجري متداخلة متشابكة مختلطة. وهذا ما يبدو أنه الحلقة المفرغة داخل ذلك النسيج التوفيقي العنكبوتي.

فلا يمكن تصور تحول اجتماعي ـ اقتصادي دون أن يتأسس على تحول حضاري وعلمي في حده الضروري الأدنى..

ولا يمكن تصور تحول سياسي متقدم دون قاعدة حضارية من ناحية، وقاعدة مجتمعية ـ اقتصادية إنتاجية من ناحية أخرى.

ولعل الارتباك السياسي الحاصل في المجتمعات العربية بين تقدم وتراجع مرده الافتقار إلى التأسيس الحضاري والسوسيولوجي المتقدم، حيث ما زالت تنبعث العصبيات التقليدية المترسبة وفكرها المتخلف حتى في ظل أكثر النظم دستورية وديمقراطية من حيث الشكل السياسي.

تحدث فيلسوف التاريخ أرنولد تويني عن نوعين من الأشخاص التاريخيين في عصور التحولات الكبرى بين قديم وجديد:

أ ـ الزيلوتي Zealot الذي يرتد إلى الماضي أو السلف في وجه التحدي الجديد.

ب ـ الهيرودي Herodian الذي ينفتح على العالم استيعابا للتحدي ذاته. والنموذجان ينطبقان على الأصولي والعلماني في الفكر العربي، ولكننا ـ من واقع الخصوصية العربية ـ يجب أن نضيف إلى النموذجين، نموذجنا الثالث: «التوفيقي» الذي ليس بالزيلوتي ولا هو بالهيرودي.

والواقع أنه كائن مزدوج ومزيج غريب من الكائنين، فالتوفيقي هو ذلك الكائن الذي يعيش بعقل هيرودي أقرب إلى التفتح، وقلب زيلوتي أقرب إلى التحفظ، أو كما قال قسطنطين زريق عن دعاة التغيير العرب: «يختلط الأمر بين التجديد والمحافظة وبين التقدمية والرجعية. ولا يعرف ما إذا كان هؤلاء مجددين في ثياب المحافظة أو محافظين تحت ستار التجديد». والتوفيقي بسبب هذه الازدواجية يقاتل الهيروديين العلمانيين بقلبه الزيلوتي شبه الأصولي، ويقاتل الزيلوتيين الأصلويين بعقله الهيرودي شبه العلماني. وهو للسبب ذاته يعاني نزاعا داخليا بين ميل العقل للتحرر وميل القلب للتحفظ، فيعيش تراجيديته تحت قناع التوفيق.. هكذا ظلت الشخصية العربية المعاصرة تعاني تمزقها الفاجع بين الأضداد والنقائض بوعي فوقي توفيقي متفائل مخادع ليس أقله رفع شعار الوحدة والتفرق في ظله، والتمزق تحت ستاره في الوقت ذاته.

إن اللبس الكبير في التوفيقية المعاصرة هو أن التوجه نحو الاقتباس من الحضارة الغربية يغلب عليه همُّ الحاجة إلى التقنية الغربية وتقدمها، أكثر مما يغلب عليه الإيمان بالقيم الإنسانية والعقلية التي قامت عليها الحضارة الغربية. وخير دليل على ذلك أن اقتباس مكتسبات الحضارة يرافقه هجوم عليها، وتقليل من أهميتها، واستبشار بانحطاطها المنتظر.

أما التراث، العنصر الآخر في التوفيقية، فإن العربي المعاصر يتمسك به في أحيان كثيرة اما بدافع التقليد أو بدافع التقيّة خوفا من التكفير والعزل، واما بدافع التمسك بالهوية الجماعية التي هددها الغرب سياسيا وحضاريا، ويمثل الإسلام - في أزمان الانهيار القومي التحديثي - الحصن الأخير للدفاع عنها بعد تساقط الأشكال التحديثية الفوقية.

فالعربي المعاصـــر قد لا يكون مؤمنا بالإسلام إيمان أجداده به، وقد لا يعبد رب الإســـلام ولا يتبع أوامره، ولكنه بدافع التمسك بالكيان المهدد يتشدد في إشهار إسلامه، الذي هو في حقيقته إسلام سياسي قومي، أكثر من كونه ذلك الدين الأصيل الذي عرفه أجداده عن إيمان وقناعة وطاعة وجهاد واستشهاد.

وهنا مكمن ازدواجية خطيرة بين السلوك الفعلي والوعي النظري لا تجدي معها التعادلية والتوفيقية: إذ بينما تزداد العلمنة والإباحة في المجتمع العربي سلوكيا وعمليا، تزداد بالمقابل الدعوة للتمسك بالإسلام ولإحياء أحكام الشرع وإعادة تطبيقه.

ولربما كان من الطبيعي أن ينقسم المجتمع العربي إلى قسمين متصارعين واضحين ومحددين: قسم ينزع للعلمنة، وقسم يريد العودة إلى الدين. ولكن الظاهرة الانفصامية تتمثل في أن قسمـــا لا يستهان به من الذين يسلكون سلوكا علمانيا عصريا - وأحيانا إباحيا - في حياتهم اليومية، سرا أو جهرا، هم الذين يطالبون في الوقت ذاته بالعودة إلى إحياء الشرع وتطبيقه. ولو تم ذلك لكانوا هم أول المعاقبين بأحكامه.

هذا التمويه على الذات، وعلى الآخرين، وعلى التاريخ والدين هو عملية يومية مستمرة - في ظل التوفيق المموه - تمارسها معظم المجتمعات الإسلامية بين واقع عصري منفصل عن الدين، وبين «وعي» مخادع مزدوج يتمسك بالدين لفظا وشكلا، دون ان يقف هذا المجتمع ليتساءل عن معنى هذه الازدواجية وكيفية معالجتها والتخلص منها، سواء بالعودة إلى الدين سلوكا واقتناعا، أو بالعلمنة الصريحة فكرا وفعلا، أو بتحديد مجال كل من العنصرين بصورة واضحة لا لبس فيها، ولا مجال للتدليس والتلبيس والمخادعة.

هكذا فإن أزمة التوفيقية المحدثة لا تقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل أيضا في كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحياة العربية في شكلين مجتزأين أو محرفين، لذلك غدا الأمر توفيقا بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة.

وهذا ما يدلنا على الفارق بين هذه التوفيقية المحدثة، وتلك التوفيقية الأصلية التي تمت عن إيمان أصيل وشامل بالدين من حيث هو حقيقة وجود ومصير، وعن تقبل مخلص وشجاع للحكمة من حيث هي حقيقة خالصة تطلب باختيار حر لوجه الحق، لا لوجه الانتفاع بمخترعات ومباهج مادية وقوى حربية. إن الغرب غريب عن العربي بحكم المكان، والماضي غريب عن العربي المعاصر بحكم الزمان، وذلك ما يتطلب أن يستقل الإنسان العربي المعاصر بكيانه عن المؤثرين حتى يستطيع التعاطي معهما بإيجابية وانتقادية في الوقت ذاته.

فعلى ضوء هذه الأزمة المستعصية، ماذا لو قرر العربي المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين، وخرج من ورطة التوفيق بينهما، وأنهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة، وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا، واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته وأشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يغربل على أساسها ما يتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدلا من أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين بعيدين عنه إما بحكم الزمان أو المكان.

لن يكون ذلك خيارا سهلا، فلا شيء يظهر من فراغ ومن المحال أن يبدأ العربي من نقطة الصفر. إن تراثه حقيقة قائمة في وعيه سلبا أو إيجابا، وان الحضارة الحديثة حقيقة هي الأبرز بين كل حقائق العصر، ومن المحال تجاهلها، ويصعب القول.. ماذا يبقى من العربي في ذاته إذا نزع عنه هاتين القوتين؟.

ولكن خير له أن ينتبه إلى هذا الخواء الذاتي، ويكشف عنه، ويملؤه بإبداع أصيل من أن يظل في الحلقة المفرغة تتجاذبه القوتان النقيضتان إلى ما لا نهاية... وماذا يخشى أن يخسره اليوم بعد توالي الانهيارات التي لم ينقذه منها حذقه التوفيقي على مدى قرن ونصف؟

مرفقات البحث

ملاحق بحثية*

١ـ نشأة المصطلح التوفيقي وتطوره: قديما وحديثا

٢ـ معادل «التوفيقية» في الفلسفات الغربية

٣ـ الآليات الذهنية للتركيب الفلسفي التوفيقي

٤ـ الأسس الفلسفية للمذهب التوفيقي

٥ـ التوفيقية: تعريف أخير، موجز مكثف

ملحق بحثي

(١) نشأة المصطلح «التوفيقي» وتطوّره **

متى أصبح مصطلح «توفيق» و«توفيقية» – بمعنى التقريب، ثم التوحيد، بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين – مصطلحا معتمدا في الفكر الإسلامي، وما هي جذور منشئه؟

لا تجد شيوعا متواترا لهذا المصطلح ـ لفظا ـ في نصوص الفلسفة الإسلامية القديمة. وقد استخدم قبله مصطلح «الجمع» ـ الجمع بين المعقول والمنقول، الجمع بين رأيي الحكيمين ـ للدلالة على العمليات الفكرية الهادفة لتحقيق الاتفاق والوحدة بين الفلسفة والدين، أو بين مذهب فلسفي وآخر، أو بين أي فكرتين أو عنصرين يراد ردّهما إلى حقيقة مشتركة، وإزالة ما يبدو بينهما من اختلاف في الظاهر. غير أن مصطلح «الجمع» ترادفت معه ـ منذ الأصل ـ مشتقات من الجذر (و

* تراجع أصول هذه الملاحق البحثية المختارة لهذه الورقة في كتاب المؤلف: (الفكر العربي وصراع الأضداد: تشخيص حالة اللا حسم في الحياة العربية، والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت ـ عمان ـ ١٩٩٦).

** ان ارتكاز هذا البحث على النزعة التوفيقية يتطلب النظر في جذورها التاريخية والفكرية، وهو ما نعمد إليه في هذا الموضع: فنرصد تطور المصطلح، ثم الجذور التارخية للظاهرة ذاتها في تجليها الحضاري الشامل، وأخيرا إطارها الفلسفي لتعريفها وتحديدها فكريا ليتسنى اتخاذها – بعدئذ – معيارا لتصنيف التيارات الفكرية موضع البحث، وغربلتها.

ف ـ ق) – كما سنرى من الشواهد التالية ـ بحيث يصحُ القول ان مصطلحي «الجمعُ» و «التوفيق» مترادفان ـ قديم وحديث ـ لمفهوم فكري واحد.

فأبو نصر الفارابي (المتوفي ٣٣٥هـ/٩٥٠م) يستخدم مصطلح «الجمع» في كتابه «الجمع بين رأيي الحكيمين» أفلاطون وأرسطو للدلالة على محاولته الفلسفية في إزالة الفوارق بين مذهبيهما وردّهما إلى نسق فكري متحد، حيث يقول: «.. أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما، والإبانة عمّا يدلّ عليه فحوى قوليهما، ليظهرالاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك» [١] مردفا بذلك مفهوم «الاتفاق» بمفهوم «الجمع». وأبو الوليد بن رشد (المتوفي ٥٩٥هـ/١١٩٨م) يستخدم مصطلح «الجمـع» في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعـة من اتصـال» للدلالة على عملية التأويل العقلي للنص الديني ـ التي تعدّ حجر الأساس في المنزع التوفيقي الفلسفي كلّه ـ حيث يقول: «ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع.. ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول[٢]. وفي موضع آخر من كتابه يعقب على مهاجمة أبي حامد الغزالي (المتوفي ٥٠٥هـ/١١١١م) للفلاسفة بقوله: «.. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة، وقوم إلى الجمع بينهما، ويشبه أن يكون هذا أحد مقاصده بكتبه» [٣]. ويقترب ابن رشد من تعبير «التوفيق» عندما يستخدم فعلا مشتقا من مادة (و ـ ف ـ ق) في قوله: «.. فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له» [٤] وذلك في معرض تأكيده الوفاق بين الحكمة والشريعة. ويستخدم المفكر والفقيه الحنبلي أحمد بن تيمية (المتوفي ٧٢٨هـ/ ١٣٢٨م) تعبير «الموافقة» لوصف نوعية العلاقة بين مفهومه للمعقول ومفهومه للمنقول في عنوان كتابه الموسوم «موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول». وهو لا يقصد بهذا التعبير «التوفيق» بالمفهوم الفلسفي ـ إذ القصد من كتابه دحض مواقف الفلاسفة التوفيقيين –[٥]وإنما يعني موافقة ما هو معقول، من الوجهة السلفية السنية، لما هو ثابت الأصل من التراث المنقول، مع التأكيد على أهمية الجانب الثاني. إلا أن استخدام ابن تيمية لهذه الصياغة (موافقة المعقول والمنقول) دليل على انتشار هذا النوع من المصطلح حتى لدى المعارضين لمنزع التوفيق الفلسفي، وتأثرهم بقاموسه في الرد عليه. غير أن مصطلح «الجمع بين المعقول والمنقول» أو بين الحكمة والشريعة وإن كان أكثر شيوعا في الاعتبار الشائع القديم، وأقرب إلى التعبير عن المفهوم التوفيقي الفلسفي، إلا أنه لم يكن التعبير الوحيد المتفق عليه إجماعا للدلالة على ذلك المفهوم. فقد حفلت

النصوص الفلسفية القديمة بتعبيرات أخرى ـ بعضها بلاغي مجازي ـ للدلالة عليه بتأكيد معاني التكامل والتآخي والانسجام بين المجالين.

فمن ذلك ما يورده أبو حيان (المتوفي ٤٠٠هـ/١٠٠٠م) على لسان أبي سليمان بن بهرام المنطقي السجستاني (المتوفي حوالي ٣٨٠هـ/٩٨٠م) قوله: «والقول وإن غمضت، فالمراد بين والمطلوب متيقن. وهل الحكمة إلا مولدة الديانة، وهل الديانة إلا متممة الحكمة؟ وكنت حدثتني عن شيخكم الحضرمي الصوفي إنه قال: «النقب كثيرة والعروس واحدة» ـ (أبو حيان التوحيدي، كتاب المقابسات، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩،ص ٢٩٠) ـ ويعبر ابن سينا (المتوفي ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) بدوره عن هذا المفهوم بقوله: «ومبادىء هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادة من أرباب الملّة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرف على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة»(ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط القاهرة، ١٩٠٨، ص٣) وينسب أبو حيان التوحيدي لإخوان الصفاء (الذين نشطوا منتصف القرن الرابع الهجري) قولهم: «إن الشريعة قد دنست بالجهالات.. ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة.. وزعموا انه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية فقد حصل الكمال» أبو حيان التوحيدي، (المقابسات، ص٤٥). (وعلينا هنا أن نلاحظ مدى «الوعي» بأبعاد العملية التوفيقية ومغزاها الحضاري لدى التوفيقيين القدماء) ويختم ابن رشد رسالته في التوفيق بين الحكمة والشريعة بقوله: «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة، والأخت الرضيعة.. وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة» (ابن رشد، فصل المقال، ص ٦٧).

وفي العصر الحديث، عندما عادت التوفيقية المستجدة على يد شيخها محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥). نراه يستخدم في معالجاته لموضوع الصلة بين العقل والإيمان. وبين المدنية والإسلام، مصطلح «الجمع» القديم في بعض الأحيان [٦] وتعبيرات مثل «ملازمة العلم للدين» و «متابعة العلم للإسلام ومباينته لسواه» و«تآخي العلم والدين» [٧] غير أن أكثر تعبيراته عن هذه الفكرة تدور أيضا حول مشتقات الجذر (و ـ ف ـ ق) نحو «يتفق الدين مع المدنية» و«الوفاق بين العلم والدين» وهو أشيع مصطلحاته [٨] حتى إنه أطلق على الشريعة الإسلامية «شريعة الوفاق» لاستعدادها في اعتقاده للانفتاح والتحاور والتفاعل مع الآخرين ومع المؤثرات الوافدة [٩]. وقد استخدم محمد عبده مصطلح «التوفيق» لفظا عندما تعرض لفكرة «الجمع» بين مفهوم ديني إيماني واعتبار عقلي إنساني، هما التوكل والسعي، حيث قال: « .. فلانكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا في الوسائل التي توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا. وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال

في طريق الوصول إلى المقصود.. وبهذه الوسائل يسهل التوفيق بين السعي والتوكل.. وخاصة في تحصيل العلوم [١٠]. وفي (رسالة التوحيد) يستخدم مصطلح: «... أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض عنه..» [١١]. وهو هنا يورده بمعنى التوفيق غير المستحب دينيا الذي نعاه السلفيون والمعتدلون قديما على بعض المتكلمين والفلاسفة لمبالغته في طلب التعليل العقلي، بينما أورده في المثال الأول بمعنى التوفيق المرغوب الجامع بين الإيمان بإرادة الله وبين الاجتهاد الإنساني الدؤوب.

وفي الفترة ذاتها يستخدم فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) معاصر محمد عبده ومجادله تعبيرا مماثلا عندما يقول في سياق عرضه لفلسفة ابن رشد عام ١٩٠٣: «.. أي ان العلم موافق للدين، كما ان الدين موافق للعلم. وبناء على ذلك قال الفيلسوف، ونحن نقطع قطعا ان كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع.. يقبل التأويل. إلخ». ثم يجمل أنطون ذلك بقوله: «كان همه في حياته التوفيق بين الفلسفة والشريعة» [١٢]. ولعلها المرة الأولى التي يستخدم فيها هذا المصطلح بهذا الشكل المباشر والشامل لمعنى «الجمع». وفي المحاورة الفكرية الجدلية التي دارت عام ١٩٢٦ على صفحات «السياسة الأسبوعية» بمصر واشترك فيها كل من هيكل وطه حسين ورشيد رضا ومحمد فريد وجدي والشيخ مصطفى عبد الرازق [١٣]، حول العلاقة بين الدين والعلم نجد مفهوم «التوفيق» ـ مصطلحا وفكرة ـ يصبح حجر الرحى في دائرة الخلاف. وهل إنه قائم بين المجالين ومرغوب مستحب أم انه وهم غير منسجم مع حقيقتي الدين والعلم. ومن أبرز ما قيل في هذا الجدل الخلاصة المأثورة لطه حسين: «إن الدين في ناحية، والعلم في ناحية أخرى، وإن ليس إلى التقائهما من سبيل. ومن زعم للناس غير هذا فهو إما انه خادع أو مخدوع. والحق أن المخدوعين كثيرون وهؤلاء هم الذين يحاولون دائما التوفيق بين العلم والدين» [١٤].

وبالتدريج يستقر المصطلح ويترسخ ليصبح اصطلاحا معتمدا في الدراسات المنهجية لتاريخ الفلسفة الإسلامية. ففي عام ١٩٢٧ يستخدمه محمد لطفي جمعة في كتابه «تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب» مكان المصطلح القديم (الجمع) وبالمعنى الفلسفي المحدد في التقريب والتوحيد بين المذاهب الفلسفية المختلفة، وبين الحكمة والشريعة فيتكرر في قاموسه التأليفي تعبير: «التوفيق بين الفلسفة والدين» [١٥] و«التوفيق بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو» [١٦].

ومع أن لفظة «توفيق» تصبح اصطلاحا دارجا في هذا الموضوع، فإن المفردات الأخرى المرتبطة بالقاموس التوفيقي تتغير مع روح العصر، فبعد أن كانت المقابلة تتم بين المعقول والمنقول

وبين الحكمة والشريعة وبين علوم الأوائل وعلوم الدين، غدت الآن قائمة بين العقل والإيمان وبين الفلسفة والدين، وبين المعاصرة والتراث، وبين المدنية والإسلام، وبين الغرب والشرق، وبين المادة والروح، وبين المادية والمثالية، وبين العلم الحديث والقرآن.

وقد بدأ هذا التحول في المصطلحات التوفيقية بالدرجة الأولى على يد محمد عبده ورجال مدرسته من بعده.

وتتوالى الدراسات المنهجية الجامعية في الفلسفة الإسلامية متخذة من مصطلح «التوفيق» منطلقا لأبحاثها باعتباره تعبيرا عن القضية الفكرية الكبرى في هذه الفلسفة ـ قديما وحديثا ـ وتزداد هذه الظاهرة وضوحا مع عودة التوفيقية المستجدة إلى التأثير في المجتمع العربي منذ بداية الربع الثاني من هذا القرن* ومن أبرز الدراسات المذكورة في هذه الفترة: «فجر الإسلام وضحاه وظهره، بنزوعه العقلي التوفيقي المعتزلي الواضح» [١٧]، لأحمد أمين (وقد بدأت هذه السلسلة في الظهور منذ عام ١٩٢٨/١٩٢٩)، وكتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (عام ١٩٤٤) باتزانه وحياده الدقيق بين «النص» و«الرأي» للشيخ مصطفى عبد الرازق ـ وسندرسه في موضعه من هذا البحث ـ ومبحث «الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي» (عام ١٩٤٥) ومبحث «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» (عام ١٩٥٧) للدكتور محمد البهي الذي نعده أبرز باحث عربي معاصر يهتم بظاهرة «التوفيق» اهتماما منهجيا وفكريا منظما ومركّزا، متجاوزا بذلك الأطر التقليدية للتوفيق القديم ليحلّه باعتباره منزعا إسلاميا اجتماعيا ثابتا على ضوء ما استجد من نظريات حديثة تستهدف بلورة الصلة، كما تستهدف إيضاح العلاقة بين المتناقضات والثنائيات في الوجود. وتعنى بكيفية التقريب والموازنة بينها، من وجهة النظر الإسلامية العامة، وفيما يتعدى نطاق التوفيق الخاص بين الفلسفة والشريعة[١٨].

ومع دخول المصطلحات الفكرية «الايديولوجية» الحديثة قاموس الفكر العربي كالمادية والمثالية والجدلية ونحوها نجد مصطلح «توفيق» في التأليف الفكري المعاصر يكتسب هو الآخر «إيّة ism» الايديولوجيات فيتحول إلى «توفيقية» ـ بما يوحي بوجود مدرسة فكرية أو اتجاه فكري، أو ظاهرة فكرية عامة تتصف بهذه الصفة ـ ونلاحظ أن أكثر من يستخدم هذا المصطلح الجديد ـ توفيقية – هم معارضو منزع التوفيق من سلفيين وعلمانيين ربما لقدرتهم على تشخيصه ورؤية أبعاده بوضوح من خارج موقف دعاته الملتزمين به الذين يستخدمون في الأغلب مصطلحات أخرى للتعبير عن موقفهم التوفيقي كـ «الإصلاح» و«التوازن» و«التعادل» ونحو ذلك [١٩] ولعلهم جانبوا

* انظر «الفصل الأول» من هذا البحث بشأن الإحياء التوفيقي منذ ١٩٣٢/١٩٣٦.

المصطلح ذاته بسبب مايوحيه لفظ «توفيق» في بعض نواحيه، من افتقار للأصالة الفكرية وللحافز المعنوي الدافع للعمل، ومن تصنع الجمع بين النقائض.

فمن أمثلة شيوع المصطلح في القاموس الفكري المعاصر للسلفية والعلمانية ما يستخدمه صاحب كتاب «اتجاهات التفسير في العصر الحديث»، الذي ينقض التوفيقية سلفيا، من تعبيرات نظير: «الحركة التوفيقية»، و«حركة محمد عبده التوفيقية»، و«النزعة التوفيقية»، و«اتجاه عقلي توفيقي» (٢٠) كما يستخدم صاحب كتاب «نقد الفكر الديني»، الذي يقض التوفيقية علمانيا وماديا، تعبيرات مثل: «ظاهرة الفكر التوفيقي»، و«مجالات التفكير التوفيقي»، و«طرائق التفكير التوفيقي»، و«الأفكار التوفيقية» مع تعداد أنواع التوفيق في رأية مثل «التوفيق الخطابي» و«التوفيق التعسفي» (٢١).

وجدير بالملاحظة أن هذا المصطلح ـ عندما يستخدم سلفيا أو علمانيا ـ لا يعود مصطلحا علميا محايدا بل يحمل في الأغلب مدلولا سلبيا للانتقاص من التوفيقية والتقليل من شأنها الفكري. والمثير للانتباه أن التوفيقية ـ منذ الغزالي وابن تيمية إلى يومنا هذا كما يتضح من الكتابين المذكورين ـ عرضة للاتهام والنقض والمحاربة وهذا ما يجعل دراستها بموضوعية وحيادية أمرا ضروريا، إن لم يكن لشيء، فعلى الأقل بدافع الفضول الفكري لمعرفة سبب هذا الصراع.

(٢) معادل «التوفيقية» في الفلسفات الغربية

وفي مضمار النظر في قاموس الفكر التوفيقي يجدر البحث في هذا الموضع عن أدق معادل فكري في اللغات الأوروبية يقابل مصطلح «توفيق» و«توفيقية» ليس من أجل التوصل إلى ترجمة صحيحة له فحسب، ولكن لتبين ما يعادله من مفهومات فلسفية ونظائر فكرية وباعتبار أن بعض مقومات التوفيق المعاصر منطلق منها في تلك اللغات أيضا.

لدى البحث عن أصلح ترجمة لمصطلح «توفيق» وعن أدق مقابل له في الفكر الأوروبي نجد المصطلحات الثلاثة التالية:

١ـ Eclecticism

٢ـ (re) Conciliation)

٣ـ Concord (ism)

تعني كلمة Eclecticism الانتقائية أو التخيرية، وهي ذات أصل إغريقي Eklektizismus (انظر قاموس Webster، مادة Eclectic). وكان هذا الاسم يطلق على مدرسة «الانتخاب والتوفيق» التي سادت في الطور الفلسفي الثاني من العصر الهليني الروماني (من منتصف القرن الأول قبل الميلاد إلى منتصف القرن الثالث الميلادي) وغاية هذه المدرسة: «الانتخاب من الآراء الفلسفية القديمة، والتوفيق بين بعضها بعضا أو بينها من جهة وآراء دينية أو تصوّفيّة من جهة أخرى [٢٢]. ثم أطلق الفيلسوف الفرنسي فيكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) في العصر الحديث هذا الاسم (Eclecticism) على مذهبه الذي: «يرمي إلى استخلاص عقيدة النوع الإنساني، أي استخلاص ما في كل مذهب من وجه حق وانتهى إلى وجوب «الجمع بين المذهبين الحسي (المادي) والعقلي (الروحي) «هادفا بذلك إلى تحقيق «وحدة الوجود حيث تتلاءم الأضداد» [٢٣].

وفي الأبحاث الحديثة عن الفكر العربي نرى د. ألبرت حوراني يستخدم المصطلحين Reconciliation, Eclecticism في الإشارة إلى توفيقية محمد عبده ـ راجع Hourani, Arabic Thought p. 124, 144 كما يستخدم J.W. Sweetman مصطلح Reconciliation في الإشارة إلى عملية التوفيق في الديانات السامية كلها. راجع كتابه Islam and Christian Theology, I.p.52. وفي الترجمة الفرنسية لرسالة الأفغاني «الرد على الدهرية» ترجم مفهوم التوافق بين الدين والفلسفة: Reconciliation (راجع الترجمة الفرنسية لهذه الرسالة، ص ١٨٥).

ويستخدم المستشرق آربري كلمة Concord في الإشارة إلى التوافق بين العقل والوحي [٢٤]، وقد شاعت هذه التسمية Concordism في الفكر الديني الفرنسي الحديث للإشارة إلى مبدأ تفسير نصوص الكتاب المقدس على ضوء نتائج العلم الحديث (انظر: معجم Larousse تحت مادة Concordism). وفي ملحق «المصطلحات العلمية والفَنية» الصادر ضمن الطبعة الجديدة المعدلة من (لسان العرب) نجد تحت كلمة «اتفاق» من الجذر (و ـ ف ـ ق) التعريف التالي: «نظرية الاتفاق = Concordism (e) اتفاق الحكمة والشريعة، لأن العقل والوحي من مصدر إلهي واحد وهي نظرية قال بها فلاسفة الإسلام، وفصلها ابن رشد، وأخذها عنه توماس الاكويني بين اللاتينيين» [٢٥].

(٣) الآليات الذهنية للتركيب الفلسفي التوفيقي

وفي رأيي أن هذه الكلمات الثلاث تتكامل في إيضاح مراحل العملية التوفيقية، ويمكن الاستفادة بكل منها في الفهم المتدرج لظاهرة التوفيق:

١- إن كلمة Eclecticism تفيد معاني الاختيار والانتقاء والانتخاب. وهذه عمليات يقوم بها المفكر التوفيقي في البداية عندما يستهل بحثه عن العناصر المفيدة لبلورة نظامه التركيبي، غير أنه لا يقف عند هذه المرحلة، بل ينتقل إلى طور دمج تلك العناصر فيما بينها لإخراج الصياغة الجديدة المركبة، وهذا مايتعدى النطاق الانتقائي المحض، أضف إلى ذلك أن التوفيقي يقوم بالتقريب والملاءمة بين ثنائيات الوجود وتعارضاته أو تناقضاته الإثنينية، أي انه معني أساسا بنظامين متعارضين محددين يوفق بينهما وليس بالانتقاء الحر المطلق من كل النظم دون تحديد (التوفيقيون الإسلاميون - مثلا - رفضوا الانتقاء من «المانوية» رغم انتشارها في بيئتهم، كما كان التفاتهم للعناصر الهندية محدودا مع احتكاكهم بها، بينما كان جل اهتمامهم منصرفا نحو الافلاطونية المحدثة لتحقيق معادلتهم التوفيقية بينها وبين عقيدتهم الإسلامية)، لذلك فهناك فارق بين الانتقائي والتوفيقي بمعنى أن الأول حر الانتخاب والانتقاء وغير مقيد بمنطلق عقيدي سلفا وقادر على الاقتباس من نظم عديدة متفرقة ومتناقضة، بينما يتقيد التوفيقي بمبدأ المقاربة بين نظامين لهما - معا - تأثير حيوي على تفكيره، مما يدفعه لافتراض وحدة أعمق بينهما تتجاوز خلافاتهما الظاهرية التي يسعى جهده لإزالتها، أو التخفيف منها. وعليه فالانتقائية Eclecticism متضمنة في التوفيقية، وتمثل مرحلة من مراحلها، ولكن ليست هي إياها.

٢- أما Reconciliation فتشير إلى سير عملية التوفيق في مرحلتها الوسطى الدقيقة. إنها تعبر عن حالة الفعل والحركة الذهنية حيث يكون الفيلسوف التوفيقي حاد الوعي، متيقظ الإرادة، متحفز القصد، يزيل التعارضات والفوارق ويعمل جاهدا على اكتشاف نقاط الالتقاء ومواضع التماثل والوحدة. إنها الفترة التي يعاني فيها التناقض بين طرفي فلسفته. وهذا يعني أن التوفيقية على طابعها التصالحي لا تخلو من توتر داخلي خفي من أجل الوصول إلى الوحدة الأعمق المنشودة.

٣- وفي المرحلة الثالثة والأخيرة تأتي حالة الاتفاق والوفاق Concord حيث يعكف المفكر التوفيقي على ترسيخ طابع الوحدة في نظامه، وإبراز تكامله وانسجامه، وصب رافدي فلسفته في بوتقة «وحدة الحقيقة».

وهكذا فإن هذه المصطلحات الفكرية الأوروبية الثلاثة تعيننا على تمييز مراحل العملية التوفيقية من الداخل، إلا أننا نرجح استخدام Concordism معادلا للتوفيقية بعامة لما يوحيه اللفظ من معاني الاتفاق والوفاق الذي هو الغاية القصوى للتوفيق.

(انظر: A.La Lande, Vocabulaire De La Philosophie, p. 163) وإكمالا لتمحيصنا هذا لمفردات القاموس التوفيقي لا بد أن نتوقف أخيرا لدى مصطلح قلق في هذا القاموس وذي معنى سلبي وعكسي يستخدمه خصوم المذهب التوفيقي غالبا لوصمه به، وهو مصطلح: التلفيق = Syncretism، الذي يقول عنه Laband في معجمه الفلسفي Terme toujours pris en sens pejoratif[٢٦]. وقد أطلقه بالفعل الفيلسوف الوضعي برترند رسل على التراث التوفيقي إجمالا[٢٧].

وهو مصطلح ارتبط تاريخيا بالأفلاطونية المحدثة في طورها الوثني، وفي حالة الدمج بين الوثنية والمسيحية، وبين إله الدين وآلهة الأساطير.

أما المتفلسف العربي التوفيقي (التومائي) شارل مالك فقد قصره على وصف نزعة التلفيق «اللفانتينية» السائدة في مجتمعات شرق المتوسط. (دون أن يشمل هذا الوصف بطبيعة الحال مذهب التوفيق الذي يلتزم به شارل مالك لاهوتيا على خطى توما الأكويني) [٢٨].

ولعل الدكتور جميل صليبا، الذي استعان بالموسوعي الفرنسي لا لاند في قاموسه الفلسفي، قد وفق إلى تحديد الفارق بين التوفيق والتلفيق في التأليف المعجمي بالعربية، حيث أوضح:

«التلفيق هو أن تجمع بتحكم بين المعاني والآراء المختلفة حتى تؤلف منها مذهبا واحدا. وهذه المعاني لا تبدو لك متفقة إلا لعدم تعمقك في إدراك بواطنها. ولذلك كان استعمال هذا اللفظ في مقام الذم أكثر من استعماله في مقام المدح.

«ومذهب التلفيق مقابل لمذهب التوفيق (Eclectisme) لأن مذهب التوفيق لا يجمع من الآراء إلا ما كانت وحدته مبنية على أساس معقول، أما مذهب التلفيق فلا يبالي بذلك لأنه يقتصر على النظر في ظواهر الأشياء نظرا سطحيا» [٢٩].

والتلفيق، مجازا، في اللغة العربية «زخرفة الحديث وتمويهه بالباطل». وهو في علم الحديث النبوي «التوفيق بين الأحاديث المتناقضة ظاهرا» ، وفي الفقه: «الأخذ في الموضوع الواحد.. باجتهادات شتى» أي أن يأخذ القاضي أو المشرع باجتهاد حنفي وآخر شافعي ليؤلف منهما حكما في قضية ما. غير أن التلفيق الفقهي محكوم بضوابط وغايته المرونة وتسهيل التعاطي بين المذاهب [٣٠].

ويصف المستشرق جب البهائية والقاديانية بهذا الوصف (Syncretism) لجمعها بين عناصر إسلامية وأخرى غير إسلامية في بوتقة العقيدة [٣١].

ونرى أنه لا وجود لفيصل قاطع يفرق نهائيا بين التوفيق والتلفيق. وما قد يبدو توفيقا في عصر يغدو تلفيقا في آخر. إنها ظاهرة واحدة وحالة ذهنية واحدة في الأصل تبدو في حالة نجاحها توفيقا وفي حالة إخفاقها تلفيقا.

(٤) الأسس الفلسفية للمذهب التوفيقي

نخرج من هذا التحليل لموقف التوفيقية المتوسط بين ثنائية العالم ووحدانية الله، بإيجاز الأسس الفلسفية التالية التي تقوم عليها التوفيقية، هذه الأسس التي يمكن أن تمثل في مجملها منطلقا ومدخلا للتعريف الفلسفي الذي ننشده لها، والذي سيلي هذا الاستخلاص التحليلي:

١- تهدف التوفيقية إلى تأكيد ظاهرة «وحدة الحقيقة» فيما تقوم به من جمع بين المتعارضات لصبها في بوتقة الاتفاق(٣٢):

«فقد كانت هذه المسألة (التوفيق بين الفلسفة والشريعة) منذ عهد الكندي إحدى المسائل الكبرى التي أثارت حفيظة المتكلمين ضد الفلاسفة وألقت ظلا قاتما على نزعة التفلسف في البلاد الإسلامية. على ان ابن رشد استحدث أسلوبا كلاميا صارما فاق أسلوب أي من أسلافه دقة، تمكن به من معالجة هذه المسألة معالجة فعالة. كانت نقطة الانطلاق في هذا الأسلوب النظرية الأفلاطونية المحدثة المتأخرة القائلة بوحدة الحقيقة، على اختلاف مظاهرها، وربما كان «إخوان الصفاء» من أول المروجين لهذه النظرية في القرن العاشر، إلا أنها من المفترضات الأساسية في نظام الكندي والفارابي وابن سينا وفي المدرسة الإشراقية برمتها، ولكنها ليست مسلّمة في رأي طائفة من المفكرين المارقين شيمة ابن الراوندي والرازي (٣٣). ومن البيّن أن وحدة الحقيقة المتوارثة عن التقليد الافلاطوني الهيليني المحدث، كما يتجلى في انتقائية يامبلنجوس ودمسقيوس وسيريانوس وسنبلقيوس «أن يبرروا بواسطة مباحثهم الفلسفية ويرضوا المتكلمين ويرووا غليل العقل التواق إلى الانسجام الذاتي» (٣٤).

يتضح أن هدف تأكيد «وحدة الحقيقة» متأصل في التراث التوفيقي منذ البداية. وأن هذا التأكيد ينطلق من «اختلاف المظاهر» وصولا إلى الاتفاق الجوهري الكامن في جوهر الوجود.

٢- تعتمد التوفيقية مبدأ التكافؤ أو التوازن بين العنصرين اللذين تجمع بينهما. إذ لو تقررت أفضلية أو أولوية عنصر على آخر لا نتفت ضرورة التوفيق. فلو قلنا مثلا إن الوحي هو السبيل الأفضل لمعرفة الحق، لسقط تكافؤ العقل بإزائه، ولاقتصرت المسألة على تفسير مفهومات العقل، وسائر الموجودات، بمعيار الوحي وحده. بينما إذا اعتبرنا العقل مصدرا أوليا وحيدا أو رئيسا

للمعرفة اقتضى أن نفسر قضايا الوحي كلها، والوجود كله، بمقياس العقل، إذن لا بد من التكافؤ في التوفيق، وهو ما تنبه إليه ابن رشد بعد تطور طويل للفكر التوفيقي في تاريخ الثقافة الإسلامية: «... كان ابن رشد نفسه مؤمنا بعصمة القرآن أيضا، إلا أنه لم يكن أقل إيمانا بوحدة الحقيقة كقضية بديهية. ولم تنطو هذه القضية البديهية عنده على ضرورة التذرع بالتأويل وحسب، بل انطوت أيضا على الإقرار بتكافؤ الفلسفة والشريعة أو العقل والوحي، من حيث هما مصدران أوليان وصادقان للحقيقة المطلقة. وإذا كان بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، كما جنح ابن سينا إلى التفريط في هذا التكافؤ، فإن بعضهم الآخر، شيمة الكندي مثلا، لم يشك فيه قط. ولقد فاق ابن رشد أي فيلسوف مسلم آخر في إيضاح مفهوم التكافؤ هذا واستنبط منه جميع النتائج المنطقية التي انطوى عليها. (وقد) أعان ابن رشد بوجه خاص على اتخاذ الموقف الصعب الذي دعوناه «تكافؤ الفلسفة والشريعة» أو «العقل والوحي» أمران: الأول، التمييز القرآني (سورة آل عمران، آية ٥)، الذي أقره المفسرون منذ عهد الطبري (توفي ٩٢٣)، بين الآيات المتشابهات والآيات المحكمات، والثاني، الافتقار إلى سلطة تعليمية عليا في الإسلام (السني) تنفرد بحق تحديد مضمون العقيدة الإيمانية. فالذي يفترضه الأمر الأول هو الإقرار بأن بعض الآيات المنزلة لا يمكن حملها على الظاهر، والذي يفترضه الثاني هو الحاجة إلى سلطة يستند إليها حق الفصل في الخلافات العقائدية [٣٥]، ويصل الدكتور محمد البهي في دراسته للتوفيقية الإسلامية في جانبها الإلهي إلى النتيجة ذاتها في تأكيد ظاهرة «التكافؤ»: «.. على أن التوفيق بين الآراء الإغريقية من جهة وبين الإسلام من جهة أخرى، إن كان يعتبر مظهرا للتعبير عن قبول الفلاسفة المسلمين لها فهو في الواقع أهم مظهر لهذا القبول. إذ محاولة دفعهم التعارض بين الجانبين ينبىء عن تمسكهم بالفلسفة تمسكا لا يقل عن تمسكهم بالإسلام وعن وضعهم لها في صفّه ومنزلته، ولو أنهم لم يحرصوا عليها شدة الحرص، لضحوا بالرأي الذي يتعارض فيها مع مبدأ من مبادىء الإسلام ولم يلجأوا إلى الحد من هوة المعارضة أو إلى محاولة إزالتها [٣٦]، عن طريق التأويل.

٣ـ توحي التوفيقية في كثير من معانيها بأنها فكرة تصالح وانسجام، ولكنها في الحقيقة لا تخلو من توتر خفي غير معترف به. فالمظاهر المختلفة في الحياة تلتقي في جوانب معينة وتفترق في جوانب أخرى. ولا يعقل أن يكون هناك أي مظهرين متفقين اتفاقا تاما متطابقا في كل شيء وإلا أصبحا شيئا واحدا لا مظهرين مختلفين. وعلى ما يوجد بين العقل والإيمان من نقاط التقاء فإنهما يختلفان ويتمايزان في نقاط أخرى [٣٧]. والسبب في وجود توتر خفي في التوفيقية هو انها إذ تؤكد نقاط الالتقاء والانسجام وتبرزها، فإنها تحاول أن تقلل من شأن

نقاط الاختلاف أو تتجاهلها مما يؤدي إلى تسرب جرثومتها داخل الصيغة التوفيقية، فتصاب أحيانا بافتقاد التوازن ويتغلب عنصر على آخر أو تباعدهما، أو تحول التوفيق الأصيل بينهما إلى نوع من التلفيق والجمع غير المنضبط بنهج ثابت وقواعد محددة. وقد يكون السبب وراء حدوث ذلك التوتر وقوع تغير في مفهوم أحد العنصرين، كأن تتجدد النظرة إلى العقل ووظائفه ودوره ـ كما فعلت الثورة العقلية ـ العلمية ـ الجدلية الحديثة ـ ولا يعود ذلك العقل بمفهومه الأرسطي الكلاسيكي الثابت الذي توافق معه المفهوم الديني أصلا، عندئذ تختل المعادلة التوفيقية ويتحتم تطوير مفهوم الدين تبعا لذلك أو التخلي نهائيا عن موقف التوفيق بينهما، كما فعل كثير من المفكرين الغربيين المحدثين.

ولدينا في الفلسفة الإسلامية القديمة دلائل على حدوث مثل هذا التوتر داخل المركب التوفيقي. فقد مر بنا لدى الإشارة إلى مبدأ «التكافؤ» إن «بعض الفلاسفة قد جنحوا بداعي إعجابهم المفرط بالفلسفة، مثلما جنح ابن سينا إلى التفريط في هذا التكافؤ [٣٨]. فعلى سبيل المثال وصل «الإنسان الفيلسوف» في افتراضات فلسفة الفارابي وابن سينا إلى مرتبة تقارب الكشف النبوي من حيث قدرته على تلقي الحقيقة الكونية تجريديا بصفة مباشرة. كما يروي التاريخ الفكري للإسلام أن عددا من الشكاك قد خرجوا من بين صفوف المعتزلة نظير السرخسي (+ ٨٩٩م) وابن الراوندي (+ ٩١٠). ويرجع ذلك إلى المبالغة المفرطة في قدرة العقل الإنساني وخروجه من نطاق الحدود الإيمانية. وهذا محذور وارد لأن العقل البشري من طبيعته التساؤل والتشكك بين حين وآخر، بينما الإيمان من طبيعته الثبات ودوام التسليم. ويمكن أن نضع على الجانب الآخر أبا الحسن الاشعري (+٩٣٥م) من داخل التقليد التوفيقي المعتزلي ذاته لنرى في خروجه على هذا التقليد دليلا على اختلال المعادلة من جانبها الآخر، حيث ارتد عنصر الإيمان ضد وطأة العقلانية واكتفى بأخذ المنهج الحجاجي، دون المضمون، ليقيم توفيقية جديدة شكلية، غير متكافئة، يغلب فيها عنصر النقل، ولا تنتمي تبعا لذلك للتقليد التوفيقي المتكافىء. وهكذا فالتوفيقية مهددة تحت أي ضغط للانشطار إلى نقيضيها الكامنين فيها بين عقلانيين مفتقرين للإيمان، وبين إيمانيين عازفين عن العقل.

وفي العصر الحديث عندما أقام الشيخ محمد عبده المركب التوفيقي الجديد بين الإسلام والحضارة الغربية، وبين الإيمان القديم والعلم الجديد، عمل على إقامة التكافؤ والتوازن بين الجانبين لتستقيم فلسفته، ولكن التوتر ظل خفيا فيها إلى أن برز في العلن في صورة تيارين متعارضين انشقت عنهما توفيقيته على أيدي تلامذته، فسار الشيخ رشيد رضا في اتجاه سلفي

حنبلي النزعة، وسار لطفي السيد وقاسم أمين وطه حسين في اتجاه تغريبي علماني، تماما كما تفرع عن المعتزلة قديما اتجاه الأشعري من جهة واتجاه السرخسي وابن الراوندي من جهة أخرى فقد: «انطوى تفكير محمد عبده على توتر دائم بين أمرين لا يمكن فهم أحدهما فهما تاما بالاستناد إلى الآخر، لكن لكل منهما مطلب خاص به لا مفر منه: الإسلام الذي يذهب إلى أنه يعبر عن مشيئة الله.. وحركة المدنية الحديثة التي لا مرد لها، المنطلقة من أوروبا، والآخذة الآن في الانتشار عالميا.. إلا أنه لم يعتقد يوما ان بين الاثنين توافقا مطلقا * أي أن الإسلام يرضى عن كل ما يرضى عنه العالم الحديث، بل كان يعلم بوضوح لأي منهما الأولوية عند نشوء خلاف حقيقي بينهما... بيد أن التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة كان بحد ذاته توترا دقيقا، وكان من الصعب.. تعيين الحدود بين طرفيه، فنشأت نزعة دائمة لتخفيف حدته بمحاولة شبه واعية للتوفيق بين وصايا الإسلام، ومفاهيم الفكر الحديث.... على انه ظهر، لدى الذين حاولوا الحفاظ على التوتر الذي أبرزه محمد عبده، تحول تدريجي في العلاقة بين عنصريه.. فكان من الطبيعي أن يهتم بعض اتباعه بناحية من تفكيره، وبعضهم بناحية أخرى فنتج عن تشديد كل منهم تشديدا زائدا على ناحيته اختلال في التوازن الذي أقامه محمد عبده وهكذا اتجه فريق من أتباعه، في السنوات التي تلت وفاته وبتأثير من إلحاحه على جوهر الإسلام الثابت ومتطلباته المطلقة، اتجاها شبيها باتجاه السلفية الحنبلية، بينما قام فريق آخر بتحويل إلحاحه على شرعية التغيير الاجتماعي إلى فصل الدين عن المجتمع، والاعتراف لكل منهما بقواعد خاصة به [٣٩]. هذا بالإضافة إلى ما يلحظه الباحثون من ظهور بوادر شكّيّة في الحياة الخاصة لكبار التوفيقيين المحدثين مثل الشيخ محمد عبده وعباس محمود العقاد على ما يظهرانه من بلاء حسن في الدفاع عن الدين [٤٠].

غير ان هذا الاختلال في التوازن التوفيقي لا يحدث دائما لأسباب فكرية خالصة. فاختلال البنية الاجتماعية التي يستند إليها هذا الفكر يمكن أن ينعكس تأثيره عليه، فقد حدث هجوم الغزالي على الفلاسفة في وقت بدأ فيه ضغط مزدوج على المجتمع الإسلامي المتحضر المستقر من الأتراك السلاجقة في الشرق، ومن الصليبيين في الغرب. وانهارت توفيقية محمد عبده تحت ازدياد الضغط الأوروبي السياسي والثقافي، كما استعادت هذه التوفيقية توازنها في العقد الرابع من هذا القرن (حوالي ١٩٣٦) باستعادة الشرق العربي لتوازنه الذاتي في وجه أوروبا. وهذا الملحظ يوحي بأن التوفيقية ليست فلسفة متجردة خالصة تبحث عن الحقيقة أيا كانت وأيا جاءت نتيجتها (disinterested) وإنما هي موقف فكري ملتزم ومنحاز إلى غاية محددة منذ البدء.

* لو كان بينهما توافق مطلق لأصبحا شيئاً واحداً. إن التوفيق - الذي يتضمن التسليم بوجود قدر من التعارض بين الأطراف - هو مركب دقيق من التوازن يختلف عن حالة التوافق المطلق.

فالتوفيقي ملتزم بتأكيد وحدة الحقيقة وهو ينتقي بعناية دلائل الاتفاق والانسجام ويستبعد أو يحور أو يؤول نقاط الاختلاف والتضاد، وهو يسخر المنهجين العقلي والإيماني لتحقيق غايته بطريقة حجاجية أكثر منها إثباتية أو برهانية.

٤- ينجم عن ذلك أن التوفيقية فلسفة ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون. فمن حيث المنهج تستخدم الاستقراء والتحليل العقليين من ناحية، وتلجأ إلى التسليم بالحقائق الإيمانية عند درجة من البحث، من ناحية أخرى. ومن حيث نظامها الفكري هي دائما منشطرة بين نظامين: نظام إيماني تسليمي صوفي باطني ونظام عقلي تحليلي نقدي موضوعي [٤١]، أو بلغة عصرنا الحديث هي منشطرة بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية تضع عينا على هذه وعينا على تلك. ولعل الشيخ محمد عبده عندما أشار إلى تكامل منهجي التوفيقية قد عرض دون قصد لهذه الازدواجية في رؤيتها للأشياء: «.. فهما عينان للنفس تنظر بهما - (العقل والوجدان) - عين تقع على القريب، وأخرى تمد إلى البعيد، وهي في حاجة إلى كل منهما ولا تنتفع بإحداهما حتى يتم لها الإنتفاع بالأخرى» [٤٢]. ولكن هذا لايستقيم مع التحديات المنهجية التي تلتزم بها الفلسفات الحديثة. فهذه الفلسفات تقرر لنفسها أولا نظرية خاصة للمعرفة تنطلق منها وتبني على أساسها نظامها الفكري، وهذه النظريات المعرفية لا بد أن تؤسس إما على نظرة مادية أو منطلق روحي مثالي [٤٣]. ولكن التوفيقية تستمر في تجنبها لهذا الحسم في نظرية المعرفة مما يزيد من صعوبة وضعها وحراجة موقفها في الفكر الحديث. فإذا كان قد أمكنها الجمع - قديما - بين عقل يوناني مؤمن بطبيعته وبين عقيدة دينية إيمانية، فإن أزمتها اليوم أكبر وأعمق وهي تحاول الجمع بين عقل تجريبي علمي مادي متشكك وبين عقيدتها الإيمانية الموروثة، خاصة وان العقل الأوروبي الحديث ذاته قد انطلق من نقض توفيقية مماثلة هي التوفيقية الكاثوليكية كما تحددت على يد توما الاكويني. فكيف يمكن بعد عصور من الاستقلال المنهجي والاعتقادي أن يتم التكيف في تركيبة توفيقية جديدة بين هذا النوع من العقلنة العلمية التجريبية وإيمان ديني لديانة سامية أخرى من خارج نطاق التقليد الأوروبي [٤٤]؟

إن المهمّة في غاية الصعوبة والدقة، غير أنه لا يمكن الجزم من ناحية أخرى بأنها مستحيلة لأن الفكر الأوروبي المعاصر ذاته أخذ يقدّم إرهاصات توفيقية في العقود الأخيرة (ومنذ مطلع هذا القرن) مثل فلسفة برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١) والفلسفات الوجودية المؤمنة [٤٥]. وفلسفة توينبي الجامعة بين القوانين الموضوعية والرؤية الدينية. وفلسفة جاك ماريتان (التومائية الجديدة) ، [٤٦] وذلك بعد تراجع الثقة المطلقة بالعلم كنهج أوحد في النظر إلى الأشياء والكون.

التوفيقية: خلاصة وتعريف

تخطيا للثنائيات المعتملة بتضادها في الإنسان والتاريخ والوجود ما دون الإلهي بأكمله، تبرز التوفيقية نزعة محورية في الحضارة العربية - الإسلامية، لتؤكد مبدأ «وحدة الحقيقة» رغم اختلاف تجلياتها وتضاد عناصرها وتعدد سبل الوصول إليها، وذلك تحقيقا مثل التوحيد المنزه المجرد، واقتراباً من كماله الأمثل.

ولأن تحقيق التوحيد المصفى الأكمل محال في هذا العالم المنقسم على ذاته، فإن التوفيقية تغدو نقطة على الطريق الأوسط بين الثنائية والوحدانية، فتتجاوز الحالة الأولى، وتقارب الحالة الثانية - نزوعا - دون أن تطابقها واقعا، فكأنها وحدانية بالقوة لا بالفعل.

ونتيجة لهذه المنزلة بين المنزلتين (والتعبير من وضع الفكر المعتزلي التوفيقي)، تبقى التوفيقية منزلة معبرة في جانب منها عن توقها الملح للتوحيد، بينما يشي جانبها الآخر بأصلها الثنائي (بما يحمله من بذور التناقض الكامن الذي تم تلطيفه) وهي صونا لتوازنها في وجه هذا الخلل تحافظ بدقة على ازدواجها القيمي، أي على تكافؤ عنصريها المتباينين ليتعادلا في ميزان الحقيقة الواحدة ويثبتا كفتيه.

غير أن جدلية العناصر في التاريخ، لا تسمح بثبات الكافؤ وتعادله إلى مالا نهاية - وذلك ما لم يستوعبه الفكر التوحيدي بعد - فيختل لذلك التوازن تدريجيا وتعاني التوفيقية توترها المضمر في محاولتها الإبقاء على بوتقتها التصالحية الجامعة، حتى إذا اشتد الصراع الداخلي، غير المعترف به، انشطرت إلى عنصريها النقيضين وراحت ضحية نظرتها التفاؤلية التصالحية التي تقلل من خطورة واقع التضاد في الوجود، فينقلب بعد طوال الكبت هادما مركباتها في الصميم.

ولكن ضرورة الحفاظ على تماسك الكيان الحضاري الذي تأسس على قاعدة التوفيق، تحتم نشوء دورة جديدة، أعمق وأوثق، لتجاوز الانشطار وإعادة الوحدة.

وتواجه التوفيقية امتحانها العسير في عصور الاضطراب والثورة والتحولات السريعة. بينما تحقق سيادتها وازدهارها في عصور الاستقرار والوفاق والاستيعاب الحضاري السلمي.

إنها تعبير عن روح تلك العصور التي قال عنها هيجل في فلسفته للتاريخ: [٤٧] Periods of Harmony, When the antithesis is in abeyance أي عندما يكون عامل النفي والنقض في حالة تعطيل أو تجميد.

وهكذا فالتوفيقية تؤكد مع الجدلية الديالكتيكية على حقيقة الوحدة النهائية بين الأشياء، دون أن تتقبل تأكيدها الموازي على حقيقة الصراع. فتتماثل معها في مرحلتها النهائية، مرحلة نفي النفي Negation of the negation (حيث يتم تخطي التناقض وتحقيق الانسجام) بينما لا تشاركها الإقرار - بداية - بواقع التناقض الكامن، أصلا، في طبائع الأشياء.

وإذ جعلتها خاصيتها هذه تعبيرا فكريا عن تعايش العناصر والقوى المتباينة في عصور الانسجام والاستقرار والانفتاح والتسامح، فإن هذه الخاصية ذاتها تجعل منها أيديولوجية لحالات اللاحسم الاضطراري - في الفكر والمجتمع، والسياسة والحضارة - خلال عصور المواجهات والحسم بما تتطلبه من اختيارات حاسمة لا تحتمل المصالحة والتوفيق والتوسط بين الأضداد والنقائض المتصارعة. وهذا ما تمثله في الأغلب التوفيقية العربية - الإسلامية الحديثة في مختلف مستوياتها وتجلياتها - دينا وسياسة واجتماعا - حيث تعتمل في طبيعة هذه المنطقة شبكة متداخلة ومعقدة من النقائض والأضداد (بين الدين والقومية، بين القومية والوطنية، بين الوطنية والطوائفية، بين الشريعة والعلمانية، بين العقلانية والغيبية، بين الشرق والغرب، وبين مختلف المذاهب والقبائل والأقاليم والأوطان والأديان، في منطقة يجمعها الإرث المشترك ويجزئها الواقع المتعدد وتجاذبات العالم المحيط) بما يجعل اجتراح الحسم التاريخي فيما بينها أقرب إلى المحال. فتأتي التوفيقية لتمثل بلسماً ذهنيا راهنا لهذا التوتر والانشطار، وذلك ما يجعلها - بامتياز - أيديولوجيا اللا حسم في الحياة العربية الحديثة.

الهوامش

(١) الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، مطبعة السعادة بمصر، ص١.
(٢) ابن رشد، فصل المقال، ٣٣.
(٣) ابن رشد، فصل المقال، ٥٢.
(٤) المصدر ذاته ٣٢.
(٥) ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، مطبوع على هامش كتاب «منهاج السنة النبوية»، طبع بولاق ١٣٢١هـ،ج١ - راجع ص٣-٤ بشأن تعرضه لرأي الفلاسفة التوفيقيين.
(٦) محمد عبده. الإسلام بين العلم والمدنية، ط الهلال، ١٩٦٠، ص٢٠٠، ٢٠٤.
(٧) المصدر ذاته، ١٨٨، ١٩٧، ٢٠١.
(٨) محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٦٦، ص١٥٤، ١٧٩. والإسلام بين العلم والمدينة، ص١١٩،١٩٧.
(٩) رسالة التوحيد، ١٥٦.
(١٠) محمد عبده، دروس من القرآن الكريم، دار الهلال، ١٩٥٩، ص١١١.
(١١) محمد عبده، رسالة التوحيد، ص٦٤.
(١٢) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، مجلة الجامعة، الاسكندرية، ١٩٠٣، ص٢٤.
(١٣) أنور الجندي، المعارك الأدبي، ص٤٥١-٤٦٤.
(١٤) المصدر ذاته ص٤٥٦ - وقد وردت هذه العبارة في مقالة منشورة لطه حسين في «السياسة الأسبوعية» بتاريخ ١٩٢٦/٧/١٧.
(١٥) محمد لطفي جمعة تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، ص١٧٧، ١٨٢.
(١٦) المصدر ذاته ص١٧٧.
(١٧) ذهب أحمد أمين إلى أن حركة المعتزلة من أبرز مظاهر الإبداع الثقافي في الحضارة الإسلامية، كما اعتبر القضاء عليها، سياسياً على يد المتوكل ثم فكريا على يد الأشعري، من أبرز أسباب عقم هذه الحضارة وموتها - انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج٤، ط٣، ص١٩٢. ويكتب د.أحمد فؤاد الأهواني في مذهب أحمد أمين: «...أعلن فيما يختص بالدين عدة آراء تعد ثورة حقيقية في هذا الميدان، أولها الرجوع إلى مبادىء المعتزلة أي تفسير الدين بالعقل، والثاني فتح باب الاجتهاد حتى لا نظل عبيدا لأبي حنيفة والشافعي ومالك وابن حنبل..» - انظر مقدمة المصدر ذاته، ص١٤. ويقول عنه في موضع آخر: «جاهر بالانتصار لمذهب المعتزلة، أهل العقل في الإسلام، ونادى بالرجوع إليه، مع أن المسلمين عارضوا ذلك المذهب منذ القرن الرابع، وحكموا على أصحابه بالكفر» -المصدر ذاته، ص١١، (من المقدمة بقلم د.أحمد فؤاد الأهواني).
(١٨) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ج٢، ص١٤-٣٤ وهو في هذا الكتاب يدرس الظاهرة التوفيقية في إطارها الكلامي - الفلسفي القديم. وانظر: د.محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ط٤، ص٣٨٤-٢٨٢ وهو في هذا الكتاب يعرض لما يمكن أن تستوعبه الفكرة التوفيقية من مفهومات حديثة لبناء منطلقها الفلسفي في إقامة التوازن والتعادل بين ثنائيات الوجود ونقائضه. وسنعرض لذلك في موضعه من سياق هذا الفصل، مكتفين هنا بهذه الإشارة في مضمار تطور مدلول المصطلح التوفيقي لفظا.
(١٩) راجع مثلا: توفيق الحكيم، التعادلية، ص وأيضا: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص٣٨٥-٣٨٦.
(٢٠) د.عبدالمجيد محتسب، اتجاهات التفسير في العصر الحديث، ص١٠٢، ١٦٦، ٢٢٩.
(٢١) د.صادق العظم، نقد الفكر الديني ٣١، ٣٣، ٤٥، ٥١ .
(٢٢) د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ١٤٦/١.
(٢٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ط٥، ص٣٠٧.
(٢٤) A.J. Arberry, Revelation and Reason in Islam, P.7.
(٢٥) لسان العرب، ط معدله، خياط ومرعشلي، ٢١٣/٤.
(٢٦) LA LANDE, Vocabulaire, P.1087.
(٢٧) Bertrand Russel,History Of Western Philosophy, P.327.

(٢٨) شارل مالك، المقدمة، ص٣٣٦ - ٣٣٧.
(٢٩) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص٣٣٦.
(٣٠) العلايلي، المرجع، ١/٢٦٧-٦٢٨.
(٣١) H.A.R. Gibb, Mohammedanism, PP. 1856.31.
(٣٢) يقول الشيخ محمد عبده «تقرر بين المسلمين كافة، إلا من لاثقة بعقله ولابدينه، ان من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على إرسال الرسل وعلمه بما يوحي به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها. كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلايمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل» - انظر: محمد عبده، رسالة التوحيد: ص٢٠-٢١.
(٣٣) كان كل من ابن الاوندي (+٩١٠م) وأبي بكر الرازي (+٩٢٥م) مؤمنين بالله وبقدرة العقل - وحده - على بلوغ معرفته. من هنا إخلالهما بالتكافؤ بين العقل والوحي لصالح الأول. وشكهما في «وحدة الحقيقة» القائمة على التقاء حقيقة العقل وحقيقة الوحي في وحدة نهائية شاملة هي مصدر الاثنين- راجع: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ص١٣٥-١٤٦.
(٣٤) ماجد فخري، ص٣٧٦-٣٧٧.
(٣٥) ماجد فخري، ص٣٧٧-٣٧٨.
(٣٦) محمد البهي، الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي: ج٢ ص١٥-١٦ ويضيف في كتاب آخر: «التوازن (وهو تعبير آخر عن التكافؤ) الذي يطلبه الدين هو التوازن في الفرد بين ثنائيته»، وعن المجتمع: «من الانحراف أن يلغي فيه المتقابل، أو الثنائية، لأنها من طبيعته... كما أنه من الانحراف عن طبيعته أن يترك فيه أحد طرفي التقابل يطغى على المقابل...» أي أن التكافؤ هو شرط استقامة التوفيق فوق قاعدة الثنائية - انظر: محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث، ص٣٨٥-٣٨٦.
(٣٧) جدير بالتنويه أن التقليد الفلسفي الإسلامي، على غلبة نزعة التوفيق، لم يخل من فلاسفة قلائل نبهوا إلى الفارق بين الدين والفلسفة وإلى عقم التوفيق بينهما. فأبو سليمان بن بهرام السجستاني (+٣٩١هـ) الذي يروي عنه أبوحيان التوحيدي في «المقابسات» و«الامتاع والمؤانسة» - يرى: «ان الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء، وإن إخوان الصفاء اخطأوا بمحاولتهم التوفيق بينهما: «فقد ظنوا ما لا يكون ولا يمكن ولا يستطاع. ظنوا أنه يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضموا الشريعة في الفلسفة وهذا مرام دونه حدد.. فهنا يسقط: لم؟ ويبطل: كيف؟. أنظر: محمد يوسف موسى، بين الفلسفة والدين، ص٦٧-٦٨.
(٣٨) ماجد فخري، ٢٧٨، وأيضا ص١٩٤.
(٣٩) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ص١٩٨-٢٠١ (الترجمة العربية).
(٤٠) يشير ألبرت حوراني إلى شهادات معاصرة لمحمد عبده حول لمحات شكية في حياته الاعتقادية - المصدر ذاته: ص١٧٥-١٧٦. كما يشير فتحي رضوان في كتابه «عصر ورجال» ص٢٢٩-٢٣٠ إلى آراء تحررية شكية للعقاد بعكس مايعبر عنه في «إسلامياته». وهذه ناحية جديرة بالدرس وقد تدلنا على مزيد من التوتر الخفي في فكر التوفيقيين. (راجع خاتمة البحث).
(٤١) «أو كما قال صادق العظم يجب الإشارة إلى ظاهرة عامة تزدهر كلما وقع في تاريخ الفكر الإنساني نزاع وصدام بين نظامين فكريين مختلفين في تصويرهما للواقع والكون والإنسان. وهي ظاهرة الفكر التوفيقي...» صادق العظم، مصدر سابق، ص٣١.
(٤٢) محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ص١٨٧.
(٤٣) «لقد تعارضت المادية والروحية في كل عصر، ولكن لعل هذا التعارض لم يبلغ من الشدة في وقت ما بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فكان الطابع الذي يميزه» يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة: ص٣٤٠، وانظر أيضا معالجته لقضية الصراع بين المادية والمثالية ومحاولة تطبيقه على الفلسفة الإسلامية: د.طيب تيزيني، رؤية جديدة للفكر العربي: ص٩.
(٤٤) إن التوفيقية الإسلامية الحديثة ستجد مخرجا لهذه الإشكالية بالقول إن الإسلام دين العقل بخلاف غيره من الأديان، ولذلك فهو ينفرد بالتوافق مع العلم دونها. وسنعرض في الفصل الختامي لتحليل هذه المسألة.. ونكتفي هاهنا بالقول ان في الإسلام أيضا قضايا إيمانية وإعجازية غيبية لا تخضع بدورها لتحكيم العقل.
(٤٥) وليس صدفة أن تكون البرجسونية والوجودية موضع قبول واسع لدينا. يقول د.زكي نجيب محمود: «استطيع أن استثني من تيارات الفلسفة المعاصرة تيارا واحدا، بين نظرته ونظرتنا وشائج قربى هو تيار الوجودية المؤمنة... ولكاتب هذه السطور تجربة حية في ذلك. فقد انتهت به ثقافته (الإنجليزية) في ميدان الفلسفة إلى اختيار أحد التيارات العقلية

العلمية.. هو تيار التجريبية العلمية.. وكتب في شرحه الكتب والفصول، لكنه لحظ عن كثب كيف كانت تصادف تلك النزعة التحليلية العقلية غير أهلها، فإذا تحدث في الوجودية أو في فلسفة برجسون مثلا، فهنا ترهف الآذان لتسمع»
- انظر: زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ص٣٨٤.

(٤٦) لقد اشتهر توينبي في الشرق العربي لموقفه العادل من قضية فلسطين. إلا أن فلسفته التوفيقية لها بريقها أيضا لدى المفكرين العرب. أما التومائية الجديدة فقد تكون لها رافد عربي مسيحي على رأسه يوسف كرم وشارل مالك. انظر عرضا ونقدا لفلسفتي توينبي وجاك ماريتان في: تشارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ص٥٣-٨٠، ١٦٩.

(٤٧) Hegel, Philosophy of History, P. 27.

التعقيب

د. ناصيف نصار*

إن قراءة بحث الدكتور محمد جابر الأنصاري حول «النهج التوفيقي... إشكالية اللاحسم في الفكر والواقع» - وهو مستمد من الكتاب الذي يحيل عليه وقد صدر العام الماضي تحت عنوان «الفكر العربي وصراع الأضداد» - تضعنا أمام باحث يتناول موضوعه بجدية تامة، بأسلوب علمي واضح، وبهدف نقدي واضح أيضا، ويعبر عن آرائه بكل صدق وصراحة، فالأنصاري يدرس «الظاهرة التوفيقية» في التاريخ العربي الحديث والمعاصر، لا لمعرفة مبادئها ومظاهرها وتفاصيلها ومراحلها وحسب، بل لتجاوزها والتخلص منها، لأنها ليست الاتجاه الفكري المجدي لمعالجة مشكلات العرب، وقد توصل بالفعل إلى نظرة واسعة تضع التوفيقية العربية المحدثة في إطارها التاريخي العريض، سواء من جهة الجذور البعيدة والتوفيقية العربية القديمة أم من جهة الوضع الحضاري العالمي الذي يعيش العرب مشكلاتهم تحت ضغطه وتأثيره: التوفيقية العربية المحدثة التي تحددت معالمها في أعمال الشيخ محمد عبده سادت الفكر والواقع العربيين منذ أواسط الثلاثينيات حتى اليوم.. وقد منعت سيادتها انتصار الاتجاه السلفي بأنواعه المختلفة وحالت دون حسم الصراع لمصلحة الاتجاه التحديثي العلماني، بفروعه المختلفة. ولم تكن سيادتها هذه، في النهاية، سوى تغطية لحالة أزمة مستمرة، يسميها الأنصاري «حالة اللاحسم وعدم القدرة عليه بين الأضداد والنقائض في الحياة العربية المعاصرة وما يحيط بها من واقع إقليمي ودولي». والمقصود بالأضداد والنقائض هو جملة من الثنائيات مثل العقل والإيمان، العلم والدين، التراث والمعاصرة، الدين والقومية، القومية والقطرية، العدل والحرية، الرأسمالية والاشتراكية، الشرق والغرب، إلخ. فلا أحد الطرفين تغلب على الآخر ولا التوفيقية أنتجت «مندمجاً جديداً» يستوعب تناقض الأطراف المتشابكة، ويقيم بناء صلباً قادراً على مواجهة الأزمات وتخطيها. وهذا واقع سيىء يجعل العرب مكبلين في حالة توتر وتمزق وازدواجية وعجز لا تطاق.

هذه النظرة الواسعة تعطي الانطباع بأن التوفيقية هي التعبير عن الخط الرئيسي الثابت المستمر في تاريخ الفكر العربي منذ ظهور الإسلام إلى اليوم، وخاصة إذا فهم الإسلام نفسه

---

* عميد كلية الآداب بالجامعة اللبنانية.

كتوفيق توحيدي نهائي بين اليهودية والمسيحية، وبأنها، على الرغم من الأزمة التي هي فيها اليوم وخلافاً لما يبتغيه المؤلف، قابلة للتجاوز. وفي مواجهة هذا الانطباع، يبدو لنا من المناسب تسجيل الملاحظات الآتية.

١- تدور أعمال هذه الندوة حول «الفكر العربي المعاصر» على أساس أن المعاصر يمتد على النصف الثاني من هذا القرن الذي دخل في نهاياته. ويبدو أن المؤلف لايعير العقود الثلاثة الأخيرة اهتماماً كبيراً في بحثه. الساداتية والبعثية ليستا وحدهما في ساحة التوفيقية بعد موت عبدالناصر. فقد ظهرت بعد انهيار الناصرية كتابات عديدة يمكن تضنيفها وفقاً لمعايير المؤلف نفسه، في باب الاتجاه التوفيقي. هذه الكتابات التي تأتي في مقدمتها كتابات حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، لايمكن تجاهلها في معرض دراسة تقييمية للاتجاه التوفيقي في الفكر العربي المعاصر: ماذا قدمت بالنسبة إلى المرحلة السابقة؟ وماهي قيمة أطروحاتها وصيغها التوفيقية بالنسبة إلى الفكر أولاً وبالنسبة إلى المعركة الحضارية التي لابد للشعوب العربية من خوضها بأسلحة نافعة؟ إن التحليل النقدي للتوفيقية العربية المعاصرة في مرحلة العقود الثلاثة الأخيرة لايقل ضرورة وأهمية عن التحليل النقدي لمرحلتها السابقة، إذ إنه هو الذي يمكنه أن يؤدي إلى ما يبتغيه المؤلف من إظهار ضعفها البنيوي وعدم جدواها، ومن تبيين ضرورة التخلي عنها بترك الصراع مفتوحاً وفقاً للرؤية الجدلية الهيغلية للتاريخ.

٢- ولكن ماهي التوفيقية بالضبط؟ وهل هي اتجاه فكري متميز كالسلفية والتحديثية اللتين يبدو انها تتوسط بينهما؟

تتحدد السلفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر كرد على الجمود والانحطاط والانحراف في الحياة الدينية الإسلامية في مواجهة تحديات الحضارة الغربية، فهي إذن اتجاه ديني إسلامي إصلاحي يرمي إلى بعث الحياة الدينية لدى المسلمين عن طريق اتباع نهج الجيل الأول في تاريخ الإسلام، وبما أنه كما يشير المؤلف لايوجد «سلفية تراثية حصرية مطلقة». فقد جاءت السلفية الإسلامية في الفكر العربي الحديث والمعاصر توفيقية بدرجة أو بأخرى، في علاقتها بالواقع الحضاري العالمي، في هذا المعنى تتحدد التوفيقية كصفة لتحرك الفكر الديني الإسلامي في مواجهة تحديات الحضارة الغربية، ولاتشكل اتجاهاً إلا ضمن هذا الفكر، فتميز من يقبلها ويمارسها بشكل واسع عمن يرفضها أو يمارسها بشكل ضيق، وهكذا تتميز الإصلاحية الإسلامية التوفيقية عن الإصلاحية الإسلامية الأصولية وعن الإصلاحية الإسلامية التحررية أو التقدمية، وهذا يعني أن التوفيقية موقف ومنهج وإذا كانت اتجاهاً فليست اتجاهاً أصلياً بل هي

اتجاه فرعي، فلا يمكن وضعها والسلفية على مستوى واحد. وفي الواقع كان الشيخ محمد عبده توفيقياً على أساس سلفية واضحة، ولم يكن توفيقياً خارجاً عن السلفية، وقد يستغني التفسير للقرآن والسنة عن تراث «السلف الصالح»، ويبقى مع ذلك توفيقياً، فالأمر متوقف على كيفية التعاطي من موقع الايمان مع الرؤية الإسلامية للكون والإنسان ومع حقائق العصر الحاضر وتحدياته. أما الخطوات التي تؤلف التوفيقية كمنهج فكري ضمن دائرة الفكر الإسلامي فهي كما يشرح المؤلف في ضوء المصطلحات الإنكليزية، انتقاء، ثم مصالحة، ثم وفاق. غير أن هذه الخطوات الإجرائية لا تخص التوفيقية في الفكر الديني وحده، فما قلناه عن العلاقة بين التوفيقية والسلفية يصح على العلاقة بين التوفيقية وبين اتجاهات فكرية أخرى مثل القومية والليبرالية والشيوعية. فكل واحد من هذه الاتجاهات يمكنه أن يكون توفيقيا في علاقته مع الواقعات والحقائق التي يتفاعل معها. فيمارس الانتقاء ثم يبحث عن المصالحة ثم يصوغ الوفاق ويعلنه، ولكنه في هذا كله لايخرج عن نفسه إلى اتجاه آخر مختلف عنه، فإذا كانت الناصرية توفيقية، بل «ثورة في التوفيقية» على حد تعبير المؤلف، فإنها لم تخرج بذلك عن كونها – أصلاً – ايديولوجية قومية عربية.

إذا صح هذا التحليل، فإنه يمكننا ان نستنتج أن التوفيقية لاتنتمي إلى حقل المفاهيم الذي تنتمي إليه مفاهيم السلفية والليبرالية والشيوعية والقومية وما أشبه، بل تنتمي إلى حقل آخر تقع فيه مفاهيم مثل الراديكالية والنقدية والاستيعابية والتأويلية، وضمن هذا الحقل ينبغي دراستها ونقدها.

وفي الحقيقة، ليس المؤلف بعيداً عن هذا الاستنتاج، غير أن طريقة طرحه توحي بأن التوفيقية اتجاه وسط بين السلفية والتحديثية، في حين لا يوجد بين التحديثية والسلفية اتجاه ثالث محدد هو التوفيقية. ففي الواقع، توجد اتجاهات سلفية واتجاهات تحديثية تمارس التوفيقية بدرجة أو بأخرى، كما توجد اتجاهات سلفية واتجاهات تحديثية تحاول أن تتجاوزها.

٣– وفي الاتجاه نفسه، يصعب القول بأن التوفيقية مذهب أو فلسفة. إذا كان هم التوفيق بين الحكمة والشريعة أي بين الفلسفة والدين موجوداً في التراث الفلسفي العربي القديم، فذلك لايعني أن التوفيقية مذهب فلسفي متميز بين المذاهب الفلسفية، لقد اختلف الفلاسفة العرب القدماء في التوفيق بين الفلسفة والدين بنسبة اختلافهم في مذاهبهم الميتافيزيقية والابستمولوجية. فليس من الممكن القول بأنهم كانوا متفقين في مذهبهم التوفيقي ومختلفين في مذاهبهم الميتافيزيقية والابستمولوجية. وما يطرحه المؤلف من محاولة لتحديد الأسس الفلسفية

للمذهب التوفيقي ينطبق على حالة ابن رشد أكثر من غيرها من الحالات. فقد استخلص المؤلف أربعة مبادىء يقوم عليها المذهب التوفيقي هي: وحدة الحقيقة، وتكافؤ طرفي التوفيق والتوتر الخفي والازدواجية في المنهج والنظام، فماذا تعني هذه المبادىء بالنسبة إلى فيلسوف كالفارابي؟ لاشك في أن فلسفة الفارابي تنطوي على مبدأ وحدة الحقيقة، ولكن أين هو التكافؤ فيها بين الفلسفة والدين؟ أليس الوحي عند الفارابي في مرتبة المخيلة، لا في مرتبة العقل؟ ومادام الأمر كذلك، فإن أسباب التوتر بين الفلسفة والدين ليست بذات شأن، والازدواجية ليست بين العقل والإيمان، ولا بين المثالية والمادية، بل بين مرتبة في المعرفة وبين مرتبة أدنى منها، وابن رشد نفسه هل يقول فعلاً بتكافؤ الحكمة والشريعة؟ ألا تعني نظريته في مراتب الناس، وفي مداركهم، وفي التأويل أن التوازن بين الحكمة والشريعة غير كامل؟

ليست التوفيقية مذهباً فلسفياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، بل هي منهج يمكن أن يلجأ إليه الفكر الديني كما يمكن أن يلجأ إليه الفكر الفلسفي، وكذلك الفكر الايديولوجي، لاعتبارات مختلفة، ولعل المؤلف أراد إظهار تهافت هذا المنهج في معرض استخلاص وتحديد أسسه الفلسفية، فأكد أنه من جهة يقوم على مبدأ وحدة الحقيقة، ومن جهة ثانية، يقوم على «ازدواجية ذات منهجين في البحث والنظر وذات نظامين فكريين مختلفين في الطبيعة والمضمون». وفي الواقع، إذا كانت هذه الازدواجية من الأمور التي كان يمكن التفكير فيها وتحملها في القرون الوسطى، يوم كانت الحضارة العربية الإسلامية قوية وسيدة نفسها، ويوم كانت الفلسفة الميتافيزيقية توحيدية النزعة، فإنها من الأمور التي يصعب جداً الدفاع عنها في عصر تفوق الحضارة الغربية وسيادتها على العالم ونزعتها التعددية، فالتوفيقية بما هي ازدواجية تعني في الواقع كما يقول المؤلف: إن الإنسان العربي المعاصر كائن ممزق داخلياً يعيش تراجيديته تحت قناع التوفيق. ولا حياة له بصورة سليمة من دون تحطيم هذا القناع. فهل هذا التحطيم ممكن؟ وكيف؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يتجه إليه تفكير المؤلف. فما هو جوابه عنه؟ وما قيمة هذا الجواب؟.

٤- إذا اعتبرنا العوامل والشروط التي يراها الأنصاري خلف الظاهرة التوفيقية وحولها في الفكر العربي الحديث والمعاصر، وحصرنا النظر في كيفية بحثه للتخلص منها فإننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الاقتناع بأن التخلص منها غير ممكن. أ- ثمة تراث توفيقي، طويل عريض، يجذب الفكر العربي المعاصر إلى مسالكه. ب- ثمة أنظمة متداخلة في المجتمع العربي تقوم على نزعة التوفيق وتقمع كل دعوة إلى الصراع الحر المفتوح بين المتعارضات. جـ- يتخذ تفوق الحضارة الغربية شكل هجوم عدواني على الحضارة العربية الإسلامية ويستثير التوفيق كطريقة لحماية

الذات من دون خروج من العصر. د- التحولات المفروض على العرب أن يقوموا بها دفعة واحدة وهي ثقافية واقتصادية وسياسية تستدعي أنواعاً من المهادنة والتسوية والحلول الوسطى في ظل الظروف الإقليمية والدولية القائمة هـ- العقلية التوفيقية تتألف من صفات التوكل والمرونة والاعتدال، وتصلح غطاء للمخادعة والتظاهر والتكاذب والمراوغة والتمويه والتنصل من المسئولية. أمام هذه العوامل والشروط لابد للتوفيقية من أن تظهر كأنها الطريقة الوحيدة المتاحة أمام الفكر العربي المعاصر بمستوياته النظرية والعملية. وفي الواقع، يتوصل الباحث إلى هذا الاستنتاج حيث يقول، واصفاً وضع الإنسان العربي المعاصر انطلاقاً من واقعه الوطني المخلخل: «هذا الإنسان العربي المعاصر قدره الماثل إذن يجعله كالعنكبوت الذي ينسج حول ذاته شبكة من النسيج التوفيقي متعددة الخيوط والبطانات والألوان»، ولكنه مع ذلك يرفض التسليم بهذا القدر، يرفض أن يبقى الإنسان العربي أسير «النسيج التوفيقي العنكبوتي». فكيف يمكنه والحالة هذه أن ينقل رفضه من المستوى المبدئي إلى مستوى التحقيق الفعلي؟

نستطيع أن نستخلص من نص الباحث أن رفض التوفيقية والتخلص منها مهمة مطروحة على «الإنسان العربي المعاصر» بصفة عامة. أما دور المثقف بوصفه باحثاً وقائد رأي فإنه لايحظى بتحليل خاص، مع أن المشكلة هي في الدرجة الأولى «مشكلة فكرية»، والندوة الراهنة تطرحها وتقاربها كمشكلة فكرية. وإذا تجاوزنا هذه النقطة فإننا نجد أن الباحث يطرح أمام الإنسان العربي المعاصر طريقين للتخلص من التوفيقية. الأولى هي طريق «التفاعل الجدلي الحر والمفتوح بين التعارضات المختلفة إلى أن ينشأ مندمج حقيقي جديد بينها»، والثانية هي طريق «العودة إلى براءة الذات الحرة.». الطريق الأولى تلتقي مع ماهو معروف تحت مبادىء حرية التفكير والديمقراطية والجدلية الاجتماعية والتعددية، ولا اعتراض لدينا من جهتها إلا على الذين، وهم كثر، يكتفون بالإشارة إليها ولايفعلون شيئاً لإثباتها وترسيخها في الفكر والسلوك، علماً بأن المهمة شاقة ومعقدة سواء على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي. أما الطريق الثانية فإنها تنطلق مما هو أبعد من شكل التعامل مع الثنائيات المتعارضة، إذ انها تطرح نفي تلك الثنائيات المتعارضة نفسها كأساس للتفاعل الجدلي وتأسيس هذا التفاعل على معطى آخر هو «براءة الذات الحرة وفطرتها». ونظراً لأهمية هذا الطرح فإننا سنتوقف عنده في ملاحظة خاصة.

٥- يقول الباحث: «إن الغرب غريب عن العربي بحكم المكان والماضي غريب عن العربي المعاصر بحكم الزمان على ماتشده إليه من جذور. وذلك ما يتطلب أن يستقل الإنسان العربي المعاصر بكيانه عن المؤثرين حتى يستطيع التعاطي معهما بإيجابية وانتقادية في الوقت نفسه».

ويتابع قائلا: «ففي ضوء هذه الأزمة المستعصية، ماذا لو قرر العربي المعاصر كسر طوق هاتين القوتين الطاغيتين وخرج من ورطة التوفيق بينهما وأنهى حالة استلابه بالعودة إلى براءة الذات الحرة وفطرتها بمنأى عن اغلال المروث والمقتبس معاً، واتخذ من معاناته الذاتية وكينونته ومأساته وأشواقه وموقعه الفريد في الزمان والمكان قيمة أساسية وحيدة يغربل على أساسها مايتقبله من التراث والحضارة الحديثة على حد سواء، بدلا من أن تكون شخصيته محكومة بثنائية قيمية لمصدرين بعيدين عنه إما بحكم الزمان أو المكان».

تتساند في هذا النص مفاهيم أربعة هي الغربة والاستقلال والذات الحرة والغربلة. ولذلك ينبغي لنا تحليلها وفحصها معاً، في حد ذاتها وفي علاقاتهامع بعضها بعضاً ضمن رؤية المؤلف للمشكلة التي يعالجها.

ماذا يعني القول بأن «الغرب غريب عن العربي بحكم المكان؟» إذا كان المقصود بالغربة مجرد البعد المكاني، كما يوحي آخر النص فإننا نكون أمام حقيقة جغرافية، تفقد كل يوم شيئاً من مضمونها وقيمتها، فالأرجح أن المقصود هو معنى آخر يفضحه مفهوم الاستلاب الوارد في النص. الغرب ليس بعيداً عن العربي مكانياً، بل كيانياً. هذا ما يرمي إلى قوله مفهوم الغربة تحت قلم المؤلف. ولأنه كذلك فإن قبول العربي به، بوصفه مؤثراً وقوة طاغية، يتحول استلاباً: إن الغرب موجود في داخل عالم العربي وفي داخل شخصية العربي، في شكل ما هو مقتبس وفي شكل ما هو مرجعية قيمية، ولكن العربي يدرك هذا الوجود اغلالا له. وعلى النمط نفسه من التصور يظهر الماضي، أي التراث، للعربي المعاصر. فهو غريب، ومؤثر، وقوة طاغية، ومرجعية قيمية، وبالتالي سبب استلاب ومصدر اغلال. ولا يختلف التراث عن الغرب بالنسبة إلى العربي اليوم، إلا من جهة أنه ينطوي على جذور يشعر العربي بأنه مشدود إليها. فإذا وعى العربي ان الغرب غريب عنه، وان التراث أيضاً غريب عنه، فلابد من أن يعي أنه غريب عن العالم الذي يعيش فيه إلا في حدود كونه ذاتاً حرة.

ولذلك يحتل مفهوم الذات الحرة مكانة مركزية في رؤية المؤلف للمشكلة. ولكن ماهي هذه الذات الحرة التي تزيل عن العربي المعاصر الغربة والاستلاب؟ انها الذات الحرة البريئة والفطرية، فما هو مطلوب إذاً هو العودة إلى هذه الذات والانطلاق منها لمواجهة الغرب والتراث معاً. وهذا ما يعنيه بالضبط الاستقلال وكسر الطرق والتحرر من الأغلال. فإذا خطا العربي هذه الخطوة فإنه يصبح قادراً على التعاطي مع الغرب ومع التراث على السواء من موقع جديد وبمنهج جديد

أي أنه يخرج من ورطة التوفيق ويمارس النقد والغربلة على مايأتيه من التراث والحضارة الغربية، ويتجاوز بهذه الممارسة مأساته الكيانية.

لايمكننا عدم التعاطف مع الوجهة العامة التي تسير فيها هذه النظرة الهادفة إلى التخلص من التوفيقية. إنها وجهة الحياة الأصيلة والمعاناة الصادقة والكرامة المستحقة. ولكن لانستطيع أن نسلم بأن هذه النظرة جديدة تماماً في الفكر العربي المعاصر، وقادرة كما هي ومن دون إعادة بلورة وتركيب، على توفير الأسس الكافية لتجاوز التوفيقية. فالتركيز الزائد على ثنائية الغرب والتراث لتحديد كيان الإنسان العربي المعاصر يؤدي حكماً إلى إفراغ هذا الكيان من كل محتوى فلايبقى في النهاية سوى براءة الذات الحرة وفطرتها. ولكن مامعنى البراءة والفطرية؟ إذا كان المقصود بالذات الحرة الطبيعة الإنسانية التي يشارك فيها العربي كغيره من أفراد النوع الإنساني، تكون البراءة ذات طابع ميتافيزيقي، وإذا كان المقصود بها طبيعة العربي المعاصر في خصوصيتها تكون البراءة ذات طابع تاريخي. البراءة بالمعنى الأول حالة الإنسان قبل أن يتعرف إلى الخير والشر، إلى الحق والباطل. وبالمعنى الثاني هي حالة الإنسان العربي المعاصر قبل أن يتعرف إلى التراث والغرب ويقع في حالة استلاب. وأرجح الظن أن المؤلف يفكر في البراءة بهذا المعنى الثاني دون أن يرفض المعنى الأول. ولكن هل يعرف الإنسان العربي المعاصر حالة بريئة من الغرب ومن التراث؟ أليس التفكير في «العودة إلى براءة الذات الحرة» نوعاً من حنين إلى حالة طفولية تبدو عبر اللاوعي حالة غير محكومة بالتمزق والصدمة والأغلال وخطايا الوجود؟ وهل يوجد في التاريخ شيء يمكن أن يوصف بأنه براءة تاريخية؟ التاريخ مجال التعيين والالتزام عن طريق التكون الثقافي، فلا محل فيه لبراءة الذات الحرة. والعربي المعاصر، من حيث هو موجود تاريخي حي، يتكون ويولد وينشأ ويعيش في انتماء إلى نسيج إجتماعي متعدد المستويات مطبوع بشبكة هائلة من العلاقات الجدلية بينها جدلية الغرب والتراث، ومنطو على مجموعة هائلة من المشكلات التي ليست بالضرورة راجعة إلى الغرب أو إلى التراث. هل مشكلة الحرية أو مشكلة العقل مثلاً مشكلة غربية حصراً حتى نذهب إلى أن التفكير في الحرية والعقل والدفاع عنهما أمران يربطان من يمارسهما بالغرب ويوقعانه في استلاب؟ هل مشكلة الإيمان الديني مشكلة تراثية حصراً؟ ان الذات التي يتعين على العربي المعاصر أن يرتكز عليها للتحرر من طغيان الغرب والتراث هي اذن، ذات إنسانية تاريخية، ثقافية، ملتزمة وفاعلة، ذات تعي نفسها كذات إنسانية حرة وعاقلة وراغبة، وتنصب كذات تاريخية على المشكلات التي تعيشها فتعالجها بمسئولية تامة كمشكلات واقع وحياة ومستقبل، وتنشيء النظريات والخطط التطبيقية الملائمة حولها بحسب

ما تقتضيه طبيعتها والحالة الراهنة للاختصاص المتعلق بها. والاستقلال الذي يجسد ذلك التحرر هو في هذا المعنى، عملية تاريخية طويلة ومعقدة جداً فالتقنية ليست قضية قدر وقرار رافض لهذا القدر بقدر ما هي قضية قدرة يتعين عليها أن تعي نفسها وتتنامى بالكد والصراع والإنتاج والإبداع وأن تمارس النقد والغربلة في إطار هذين (الوعي والتنامي). فالسعي إلى الإنتاج والإبداع والتعاون في سبيلهما والتقدم في مسالكهما، وفقاً لشروط ومناهج ومعايير ونتائج كل حقل نظري أو عملي، هي الشروط التي تحدد المعنى العميق للنقد المطلوب تجاه التراث أو الحضارة الغربية، وتكفل في النهاية التخلص من التوفيقية.

إن نقد الأنصاري للتوفيقية يسير في الاتجاه الصحيح. فهو يدرك، ولو بصورة ضمنية، أن التوفيقية لاتخرج في العمق عن الاتباعية، بل هي تضيف إليها وهماً بالتحرر منها. غير أنه لايستفيد من النقد الذي مارسه الفكر العربي المعاصر في العقود الثلاثة الأخيرة للتوفيقية نفسها، اما تحت مبدأ الاستقلال الصريح، واما تحت مبادىء التحديث العلماني. ففي تقديري، لو أعطى الأنصاري بعض الكتابات المشهود لها – مثل: كتابات عبدالله العروي ومحمد آركون وفؤاد زكريا، وبكل تواضع كاتب هذه السطور – حقها من التحليل والتقييم، لجاء تصوره لكيفية الخروج من التوفيقية أقوى وأكثر احتراماً للتاريخ، وربما أكثر تفاؤلاً.

المناقشات

منح الصلح

من الطبيعي أن نكون سمعنا بعد الظهر، والكلام يدور حول الليبرالية، كلمة النهضة العربية. هذه النهضة العربية التي قامت في القرن التاسع عشر، والتي نشط فيها مصريون ولبنانيون وسوريون...إلخ، هذه النهضة العربية كانت المكان الذي أُخذت فيه هذه الأفكار الليبرالية أكثر من أي مكان آخر، وبالفعل أُخذت كلمة الحرية وكلمة الديمقراطية، وكل ما أخذته من كلمات كان مستورداً من الخارج وصحيح، ويجب الأخذ به، وهو قيمة بذاته والاستفادة منه ضرورية. ولكن كان هناك شيء مبدع إبداعاً معينا في هذه النهضة نحن نهمله، وهو أنه في هذه النهضة ومنها خرجت فكرة العروبة، وهذه الفكرة ليست مستوردة، وإنما إبداع من داخل نشاط المفكرين والنخب في المجتمع العربي نفسه. هذه العروبة، وأنا اتفق فيها مع رأي الدكتور نصار أكثر من رأي الدكتور الأنصاري، هذه العروبة قامت بعملية تشبه أن تكون توفيقية، ولكن ليست توفيقية بالمعنى السيىء. هي تسوية تاريخية. كانت الدولة العثمانية في مرحلة الانهيار، وكان هناك فراغ يحصل حين تذهب الرابطة الإسلامية بعد أن برهنت على عدم قدرتها على البقاء. وتنشأ تناقضات في هذا المجتمع العربي كله، القطريات من جهة والأقليات والأكثريات والعنصريات، ومن ثم التراث القديم والقناعة بأنه يجب استخدام الوسائل الحديثة والفكر الحديث والقدرة الحديثة.. هذه الأشياء كلها كانت تتم ضمن غطاء كبير اسمه العروبة. هذه الفكرة التي اسمها العروبة، والتي جمعت كل هذه الأشياء وطرحت مشروعا حضاريا فيه كل هذه التناقضات والمفارقات. هذه ليست توفيقية بل هي تسوية تاريخية، بالإضافة إلى كونها هوية. هي استعمال وحدة الهوية كقدرة على صهر كل هذه التناقضات وخلق تفاهم فيما بينها، توفق بين القيم القديمة الموجودة في الأديان مع ضرورة الحكم المدني أو المساحة المدنية في الحياة الحديثة، توفق بين قيمة القاعدة الكبيرة للثقافة التي اسمها اللغة العربية والفكر العربي والتاريخ العربي، كذلك توفق بين وجود المسيحيين والمسلمين وغير ذلك. وهذه العروبة فعلا أبدعتها الفكرة العربية، ولايزال لنا إن كان هناك شيء سليم هو ذلك الجانب، حيث لا عروبة تنقسم إلى قسمين، كما نرى في الجزائر مثلا، بين تغريبية عنيفة وإسلام غير مقنع. نحن يجب ألانشك في أساس هذه الفكرة، بل يجب أن ننطلق منها ونحسنها.

من الخطأ معاملة الفكرة العربية أو المشروع العربي على أنه أحدالحقائق الموجودة في المجتمع، هو حقيقة من مستوى آخر، هو حقيقة أعلى من كل العناصر التي يتشكل منها المشروع الحضاري. ليس هناك في العروبة مايتناقض مع الإسلام. المسيحي العربي يقبل بكل طيبة خاطر ثلاثة أرباع مايقبله المسلمون بكلمة عروبة إذا كان لديه ولاء للعروبة، وكذلك الآخرون.

أما الاستمرار بالتوفيقية، والديمقراطية التوفيقية، وديمقراطية التسوية، والإنسان الحديث كله قائم على التسويات، كما أن هناك فكرين مرفوضين: الفكر الذي ينطلق في الإسلام وينغلق فيه، لأنه لايستطيع حل المشكلة. والفكر الآخر (الفكر العلماني)، والعروبة حلت مشكلة العلمانية لأنها نشأت وهي مختلفة مع الخليفة العثماني، فالخليفة في تركيا لم يعجب العرب فقاموا بثورة ضده، وهذا ليس دليلا على كفر، بل دليل على أن فكرة العروبة أبرأ من أن تتهم بأنها ضد العلمانية. من قدم للعلمانية أكثر مما قدمت العروبة، هل هذه الأحزاب التي تنص على الورق أنها علمانية استطاعت أن تفصل المدني عن الديني، كما استطاعت الثورة العربية حين وقفت في وجه السلاطين العثمانيين؟.. إذن هي المشروع الأسلم حتى الآن.

علي حرب

على صعيد الفكر، لا يخلو فكر من تعدد أو ازدواجية أو توتر أو مفارقة أو ثنائية. ولو أخذنا التاريخ الفلسفي فقط، نجد أن هذا التاريخ هو سلسة من الإشكاليات أو سلسلة من الثنائيات، ثنائية الجسماني والروحاني، العقلي والحسي...إلخ. وهذا أيضا شأن الفكر في العصر الإسلامي، فهو أيضا سلسلة من الإشكاليات. وهنا يجب أن أتوقف عند التوفيقية في بدايتها أي في الفكر العربي. أنا اعتبر أن التوفيقية هنا إذا كان الفكر العربي عند الفارابي أو عند ابن رشد ينطوي على ثنائية فهذه الثنائية هي ثنائية الواجب أو الممكن، ولكن لاتوجد توفيقية على ما اعتدنا أن نقول مثلا بين الفلسفة والدين. هذا رأي ربما أشاعه المستشرقون واتبعناهم في هذه المسألة، فلو أخذنا الفارابي نجد أن الفلسفة عند الفارابي هي التي تؤسس الملة أي الدين، يعني ليس هناك نوع من التوفيق ولا التلفيق. هناك نظام معرفي عند الفارابي، هناك نظام فكري معين، وهذا النظام لا تختلقه ثنائيات الدين والفلسفة، بل تختلقه ثنائية أخرى، ولكن من حيث إشكالية الدين والفلسفة، فالفارابي أسس الملة أو العقيدة على الفلسفة أي على العقل، وهذا شأن ابن رشد. الفارابي أخضع الظاهرة الدينية للدرس والتحليل.

لايخلو فكر ولا نص من ثنائية بمعنى ثنائية الله والإنسان، ثنائية الله والشيطان، صحيح أن الله خلق الشيطان، لكنه خلقه ليعارضه منذ بداية الخلق إلى نهايته وكأن التعارض هو بداية التاريخ والاجتماع والعمران.

د. رضوان السيد

في تاريخنا الفكري عندما يقال «توفيق» فإنها تنطوي على معنى إيجابي، وعندما يقال «تلفيق» فتعني توفيقا لم ينجح، أي أن الخلطة «لم تضبط». مسألة الإبداع في الفكر، أي الهرب من قصة التوفيق لقصة الإبداع هذه مسألة طويلة وعريضة وليس هنا المجال للدخول فيها. ماأقصده هو أن كل منظومة فكرية هي بالضرورة منظومة توفيقية، كيف، هل تنضبط، وتصح أو لا تصح؟.. يمكن اختبارها بأحد أسلوبين ، إما بأسلوب تحليل المنظومات الفكرية، أو بالأسلوب السوسيولوجي. يعني كيف إذا ذهبت إلى حيز التطوير هل تصح أو لا تصح، تستقر أو لا تستقر؟!.

وإن كان المنهج الوظيفي ليس منهجا صالحاً في كثير من الأحوال، ولكن هذه العناصر الفكرية لا يمكن أن تكون جديدة وإبداعية دائما وأبداً في كل منظومة فكرية جديدة. الخلطة أو التركيب هو الجديد، لكن العناصر ليست جديدة، فإذا ضبطت الخلطة في منهج تحليل الفكر، أو ضبطت في المنهج السسيولوجي وإلا لا. وفكرة استراتيجية مثل فكرة العروبة ـ والمسألة شديدة التعقيد – فلايمكن القول إنها نجحت أو فشلت بالمنهج السوسيولوجي، ولكنها بمنهج تحليل الفكر مشت وحققت نجاحات بدليل أننا نتحدث دون أن نخشى أن يرد علينا، صحيح أنه ليس هناك «دولة» عربية واحدة، لكن هناك «ثقافة» عربية واحدة نشأت على أساس من هذه الفكرة التي تتضمن عناصر توفيقية أساسية لا يمكن القول عنها أنها فكرة أبدعت، إنما هي فكرة توفيقية، مضامينها توفيقية، ولكن الدليل على نجاحها، بل إلى حد ما على سلامتها، أنه نشأت على أساس منها ثقافة شديدة التعقيد وشديدة الغنى، ولكن يمكن القول إنها عالم ثقافي واحد.

د. فؤاد زكريا

أنا سألت نفسي بعد أن استمعت إلى حديث الدكتور الأنصاري – وأنـــا أقرأ له منذ وقت بعيد – سألت نفسي ماهو البديل للتوفيقية التي يعتبرها، كما نفهم من روح كلامه، عيبا أساسيا في فكرنا الحالي، أو عيب له جذوره التاريخية البعيدة، لكن ماهو البديل للتوفيقية؟ أجبت عن هذا السؤال لأنه تكلم في العنوان الفرعي مباشرة عن اللاحسم، إذن البديل عن التوفيقية هو الحسم،

هل الحسم مطلوب؟ هل الحسم هو الحالة المثلى؟ الحسم اختزال قد يكون أحادي الجانب وليس الحالة المثلى التي يجب أن نتصور أن نلغي التوفيقية على حسابها. أنا لا أتصور في المسائل الفكرية أن الحسم شيء مرغوب أو مستحسن، لماذا لا تتعايش الأضداد؟ لماذا لا نترك الأضداد تتعايش في فكرنا؟ أريد أن أقول إن الربط بين التوفيقية واللاحسم معناه أننا لا نستطيع أن نترك التيارات المتضادة قائمة تتعايش، لابد أن نبحث عن مهرب من التوتر، وبالتالي نلجأ إلى التوفيق في كل الحالات حسب رأي الدكتور الأنصاري. لو قارنا أنفسنا من هذه الناحية بالغرب المعاصر، فالغرب المعاصر عندما اختفى التوتر من حياته ومن تفكيره بانهيار المعسكر الشيوعي بدأ يبحث لنفسه عن توتر جديد، وظلت مهمته لوقت طويل في أن يبحث عن عدو جديد، وكلنا يعلم أنه رشح الإسلام لكي يكون هذا العدو الجديد، وعمل على أن يظهر الإسلام بأقبح صورة ممكنة، وشجع الحركات المتطرفة وتبناها واحتضنها، وكذلك المذابح والمجازر ... إلخ. هذا كله جزء من الخطة، أن يظهر توتر جديد لأنه لا يستطيع أن يعيش بلا توتر. أنا لا أريد أن أدخل في تفاصيل هذه النقطة لأن لدي الكثير الذي استطيع أن أقوله عنها، ولكن أعود مرة أخرى إلى موضوعي الأساسي وهو أننا نخاف من التوتر ونتجنبه بسرعة بمحاولات التوفيق، فالحسم باعتباره اختزالا أحادي الجانب ليس هو الأمل، أو ليس هو الحالة المثلى التي ينبغي أن نسعى إليها. متى تظهر الحاجة إلى التوفيقية؟ عندما تكون هناك تعددية راسخة، يعني تعددية ترفض الزوال، وبها أطراف، كل طرف منها متمسك بموقعه، وليس عيبا أن نعيش في هذه الحالة في اتجاهات متعددة متباينة متناقضة، وهذه الاتجاهات يتمسك كل منها بموقعه، ولا يريد أن يتراجع على حساب الآخر. فنحن نخاف من التعددية، أخشى أن نقول بأننا نخاف من التعددية ومن هنا ننسى الحاجة إلى التوفيقية، ولذلك النقطة الوحيدة التي أردت أن أعلق بها على بحث الدكتور الأنصاري هي أن حالة اللاحسم ليست حالة من الحالات المخيفة أو مستقبحة أو مذمومة، وإنما لماذا لا نعيش في اللاحسم؟ دعونا نعيش في اللاحسم، ونترك التيارات المتعارضة تزدهر وتتعايش وتتصارع، ونحن نخاف من هذا. ففي الأفلام العربية يجب أن يزيد التوتر، وفي النهاية البطل يتزوج البطلة ويعيشوا في ثبات ونبات، وفي الأغاني العربية نفس الشيء. يعني يجب أن نحسم المسألة.. إنما اللاحسم يخيفنا.

خليل علي حيدر

بالإضافة إلى ما تفضل به الباحث والمعقب، يمكن إعادة جذور التوفيقية إلى بعض الأشياء الأعمق في تربيتنا وفي أوضاعنا. أولا: ربما تعود هذه الجذور إلى تصورنا المثالي للدولة وللنظام المطلوب والمنشود. يعني دائما عندنا إحساس أو رغبة بأن نبتدع نظاما خاليا من كل العيوب ومن

كل النواقص الموجودة في كل الأنظمة. هذا الإحساس يتملك العقل العربي، وربما هو موجود في عديد من دول العالم الثالث. وهناك أيضا تأثير التربية أو التنشئة الاجتماعية فالتربية والتنشئة الاجتماعية في العالم العربي لاتنشئ إنسانا يتخذ قراراً، وهذه نقطة هامة جداً: الشاب العربي سواء في المنزل أو في المدرسة لايربى على أساس أن يكون له رأي مستقل. ينبغي أن يكون مرتبطا بقوالب معينة ثابتة يسير فيها.. أذكر أن أحد أساتذة الجامعة كان يقول لي إنه أمضى في حياته التدريسية سنوات طويلة لم يقف طالب واحد في الفصل وقال اعتقد ان كذا وكذا. كلمة «اعتقد» والتي نسمعها من أي طالب أمريكي لا يستخدمها الطالب العربي، وهذا يدل على شيء مهم جدا. نقطة ثالثة: هي عدم وجود اقتصاد حر وحديث جعل الدولة والنخبة المثقفة الملتفة حوله هي الناطق الوحيد أو الناطقة الوحيدة باسم التطور الاجتماعي والاختيار الفكري والتوجه السياسي. مادام لا يوجد اقتصاد حر فالأمور الرئيسية مثل الخبز، المعاش، المستقبل بيد الدولة، إذاً باستمرار.. المثقفون سيقولون الكلام الذي تحب الدولة أن تسمعه ، فالتوفيقية بهذا المعنى هي انعكاس لخوف المثقف على نفسه وعلى رزقه وخشيته من الانعزال، وربما الموت برداً وجوعاً لعدم وجود جامعة مستقلة تسنده، أو مؤسسة أو شركة تدعم أبحاثه، فبالتالي هو مرتبط شاء أم أبى فكريا بالدولة. النقطة الأخيرة هي أن التوفيقية موجودة وقوية ومستمرة لأن حياتنا الفكرية في معظم الأحيان كلام في كلام، وإعادة التحاور والتجاذب في قضايا حسمت منذ بداية هذا القرن أو في العشرينيات والثلاثينيات.

د. سناء الحمود

التوفيقة في الحقيقة هي ليست مبدأ اختاره المفكر أو المثقف لكي يتبناه، بل هي وسيلة، هي أسلوب قد نتعاطف معها عندما نفهم أسبابها، وهي نوع من الحماية تماماً كما نلاحظ أن الحيوانات البحرية الدقيقة تدخل في قواقع صغيرة لتحمي نفسها، وكذلك العربي يعيش في بيئة سياسية واقتصادية واجتماعية لا ترحم. المثقف العربي أو المفكر السياسي المسلم والعربي لاينمو ولا يكتب كما تنمو الأشجار مثلا، عليه أن يكتب لإرضاء الآخرين، عليه أن يكتب لكي يتصالح مع الآخر حتى ولو كان ضد نفسه. والتراث الإسلامي حافل بعدد كبير من الكتاب الذين كانوا يكتبون للنخبة. لا ينشرون كتاباتهم وكتابات أخرى للعامة، فالتوفيقية هي نوع من الدبلوماسية في الفكر. وسؤال الدكتور الأنصاري كيف تكسر من حدة التوفيقية، الحقيقة هذا سؤال كبير لا يستطيع أي واحد فينا الإجابة عليه، لأن من يحاول أن يكسر هذه التوفيقية إما أن تطير رأسه أو في أحسن الأحوال سيشرد عن بيئته ووطنه والأمثلة موجودة حاليا وفي الوقت المعاصر.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د. محمد جابر الأنصاري

لن آخذ المزيد من الوقت. أشكر الدكتور ناصيف نصار على هذه الوقفة النقدية الجدية لورقتي، وقد استفدت منها كثيراً، وسأجيب فقط عن تساؤل واحد طرحه وهو: هل التوفيقية منهج أم مذهب؟ التوفيقية يمكن أن تكون منهجا عاماً في بعض الأحيان، ويمكن أن تكون مذهبا في أحيان أخرى كما عند المعتزلة.

والنقطة التي طرحها الأستاذ منح الصلح نقطة حيوية ومهمة في موضوع العروبة، وأنا لم اعتبر العروبة في حد ذاتها نوعاً من التوفيقية، العروبة حقيقة تاريخية، وظاهرة اجتماعية، العروبة في حياتنا المعاصرة هي قيم معنوية وهي وحدة ثقافية، ولكن الإشكال في جسمها المادي. العروبة موحدة في صعيد المعنويات، لكنها مجزأة في صعيد الماديات، جسم العروبة المادي مجزأ ومشتت. كيف يمكن أن نعيد الوحدة إلى هذا الجسم؟ وهل تستطيع الوحدة المعنوية أن تخلق وحدة مادية؟ هذا سؤال مطروح، وأنا عروبي كالأستاذ منح الصلح، والعروبة بالنسبة لي في البحرين مسألة وجود ومسألة بقاء وليست فلسفة أو قيم. أنا أبقى أو أذهب ببقاء أو ذهاب العروبة. فهذه المسألة ليس فيها نقاش إطلاقاً.

لكن الإشكالية هي أين النموذج الحي للعروبة؟ فالعروبة - كما تفضلت - فكرة ظهرت في بداية النهضة، مندمجة مع الإسلام ومندمجة مع العصر، وفعلا هي الجسم التاريخي الرابط بين الماضي وبين الحاضر. ولكن السؤال أين النموذج الحي الذي خلقته العروبة، ونحن كعروبيين عندما يسألنا سائل آخر: «قل هاتو برهانكم إن كنتم صادقين» فما هو البرهان الذي لدينا لنقدمه؟ وهل سنستطيع أن نخلق النموذج الحي للعروبة في مستقبل الأيام أو في مستقبل قريب؟ هذا سؤال يتحدانا جميعاً؟

فيما يختص بملاحظة الأستاذ علي حرب أنا أسلم معه بأن كل فكر ينطوي على ثنائية، لكن المعالجة تختلف. فأنت عندما تواجه ثنائية إما أن تحسم لصالح طرف ضد طرف آخر، وهذا ليس بتوفيقية، أو أن تخلق مندمجا حياً بين الاثنين، وثابتا، وهذا ما تفشل فيه التوفيقية أو ما لا تستطيع أن تحققه، أو البديل الثالث أن توفق أي أن تخلق تركيبا مؤقتا بين الأضداد طالما

يسمح به الواقع، لكن عندما ينحل الواقع إلى وضعية غير توفيقية فتنحل معه التوفيقية الذهنية وهذه مشكلة التوفيقية.

فالمشكلة هي في اللاحسم في الواقع وليس في الفكر، واللاحسم الفكري في التوفيقية هو انعكاس لواقع اللاحسم.

النقطة الدقيقة التي أشار إليها الدكتور فؤاد زكريا بتساؤله: لماذا نتعايش مع اللاحسم؟ السؤال هو مع أي نوع من اللاحسم يجب أن نتعايش أو لا نتعايش؟ هناك «لا حسم» إيجابي بين الأفكار، بين الحضارات، بين التيارات، وهناك «لاحسم» بين أضداد تبدد الحيوية، ولا تسمح بالاستمرارية، ولاتسمح بنوع من التراكم الحضاري. الصيغة الديمقراطية مثلا الآن هي من أفضل صيغ اللاحسم، لكن حتى تتحقق الديمقراطية يجب أن تحسم ضد القوى اللاديمقراطية، يعني حصل حسم ديمقراطي في بداية تاريخ الديمقراطيات القائمة في العالم ضد القوى اللاديمقراطية. في الحالة الليبرالية نشهد إمكانية الحوار بين الدينيين وبين العلمانيين، لكن هناك صيغة تاريخية حسمت وانتصرت حتى تسمح لمثل هذا الحوار. لو كانت الكنيسة التقليدية والبابوية مسيطرة حتى الآن على الوضع في أوروبا ولم يحصل حسم عصري ضدها، ضد تلك الصيغة القديمة التي لم تكن تسمح بالتعايش، هل كان يمكن أن نمارس التعايش؟ فإذن حتى نحقق اللاحسم الإيجابي علينا أن نحارب اللاحسم السلبي ونحسم ضده.

د. ناصيف نصار

توضيح سريع جدا حول نقطة وردت أثناء المداخلات، يقول الدكتور رضوان السيد في مداخلته إن كل منظومة فكرية هي بالضرورة توفيقية.. هكذا قال، وطبعا هذا موجه ضد الدعوة إلى ممارسة الإبداع بأشكاله. فاعتقد أن من يعرف تاريخ الفكر الفلسفي يعرف أن هذا الفكر ينطوي على منظومات فكرية واسعة كبيرة لا تقوم على التوفيقية وليست توفيقية، والمفتاح لفهم حالات كثيرة من هذا النوع هو التمييز بين التوفيق بالمعنى المحدد الذي طرحه الباحث و«التأليف»، وقد أشار الباحث إلى ذلك أكثر من مرة تحت عبارة المندمج الجديد أو التأليف أو شيء من هذا النوع. التأليف شيء والتوفيق شيء آخر، وأنا لا استبعد أن يكون في التوفيق نفسه بعض الإبداع، ولم لا؟ إذا وجدت صيغة جديدة للتوفيق بين متعارضين فستكون قد أبدعت، لكن الإبداع الحقيقي لا يكون في إطار التوفيق، إنما يكون في إطار التأليف، أو في إطار الاختراع، أو في إطار الاكتشاف.

المواقف الفكرية نحو التحولات الاقتصادية الاجتماعية في العالم العربي

د. محمد السيد سعيد*

مقدمة

يمر العالم العربي بجميع أقطاره تقريبا بتحولات اقتصادية ـ اجتماعية بالغة التأثير. وتتفق هذه التحولات مع الاتجاه العام الذي يطغى على العالم كله منذ بداية عقد الثمانينيات. هذا الاتجاه يشمل إعادة الاعتبار لاقتصاديات السوق الحرة التقليدية، وانحسار أو تفكيك دور الدولة الاقتصادي (الإنتاجي المباشر على الأقل)، وتسريع الاندماج في الاقتصاد الدولي، وانتهاج سياسات حفز الاستثمار الخاص المحلي والأجنبي.

وما يلفت النظر في هذه التحولات أنها تمت بتأثير الأزمة المالية للدولة، وهي سمة تشترك فيها المجتمعات العربية كلها ـ غنيها وفقيرها ـ منذ بداية عقد التسعينيات، وأنها تدافعت بعجلة متسارعة نتيجة الضغوط الدولية. ويرتبط بذلك أن الفكر العربي لم يسهم كثيرا في الدفع نحو تلك التحولات، ولم يقدم بديلا موضوعيا وواقعيا لها، وإن كان يجنح إلى النفور منها ونقدها أو نبذها جملة أو تفصيلا.

* نائب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام – القاهرة .

وبصورة أعم لم يكن الفكر الاقتصادي العربي تحديدا، أو الفكر الاجتماعي العربي بصفة أعم قد تطور، واتخذ لنفسه دورا قياديا في بناء صور علمية وواقعية لمستقبل المجتمعات العربية، وخاصة فيما يتصل بالاختيارات الكبرى في مجال النظم والسياسات الاقتصادية. ولم يقم بدور مؤثر في تطوير الوعي الاقتصادي كجزء من عملية نسج ثقافة جديدة ومواكبة للتطورات الأعمق في التكوين الاجتماعي والاقتصادي العربي، أو مستشرفة لآفاق تطور بديل أو صور مغايرة للمستقبل الاقتصادي للعالم العربي.

وتستهدف هذه الدراسة الإلمام ببعض أسباب هذا العجز، وتحليله، وكذا اقتراح بعض الموجهات الكبرى لتطور فكر اقتصادي ـ اجتماعي عربي بديل.

أولا: السمات العامة للتحولات الاقتصادية الاجتماعية في العالم العربي

تشترك المجتمعات العربية في طائفة من السمات الشكلية للتحولات التي تتم في تكوينها الاقتصادي/ الاجتماعي، وإن كانت تتفاوت من حيث النتائج الهيكلية والمضمون الاجتماعي لهذه التحولات. ويمكن حصر السمات الشكلية المشتركة في خمس فئات رئيسية، وهي كما يلي:

(١) تطبيق حزمة «الإصلاحات» المقترحة من جانب المؤسسات الاقتصادية الدولية، وعلى رأسها صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، والنوادي الاقتصادية الدولية (نادي باريس، نادي دافوس... إلخ).

وتنطلق هذه الحزمة أساسا من معطيات وتوجهات المدرسة النقدية المحافظة (بالتميز عن المدرسة الليبرالية التي تعبر عنها الكينزية والكينزية الجديدة).

وتشمل الحزمة برامج التثبيت والتحول الهيكلي وتفكيك دولاب رقابة الدولة على المتغيرات والمؤشرات الاقتصادية الرئيسية في الداخل وعلى التفاعلات الاقتصادية في الداخل. والهدف النهائي من هذه الإصلاحات هو تسيير قواعد السوق في العلاقات الاقتصادية الداخلية والخارجية، وإعادة الدولة إلى حظيرة المهام التقليدية المسندة لها وفقا لتوجهات المدرسة المحافظة والليبرالية التقليدية (أو ليبرالية القرن التاسع عشر)، وضمان اندماج أقوى للاقتصادات العربية في السوق العالمي أو في الاقتصاد الدولي. وفي عملية التدويل المطردة وكجزء من هذه العملية تستهدف برامج التثبيت ضمان الاستقرار المالي والنقدي من خلال تخفيض مستويات التضخم

إلى أدنى درجة ممكنة، والقضاء على عجز الموازنة العامة، وتحريك سعر الصرف بمرونة (أو تعويم العملات الوطنية) بأمل استئصال عجز ميزان المدفوعات، وأخيرا تشجيع القطاع الخاص المحلي والأجنبي على الاستثمار وتمكينه من الحلول محل الدولة باعتباره المنتج والمدير الأساسي، إن لم يكن الوحيد.

وقد انطوت هذه البرامج كلها على مضاعفة اختلالات اقتصادية كبرى وخاصة إحداث انكماش اقتصادي مقصود من خلال رفع سعر الفائدة، وزيادة الضرائب، خاصة غير المباشرة، وتقليص معدل نمو الانفاق العام، وتحديدا عن طريق تقليص معدل الاستثمارات الحكومية الجديدة، وتمويل عجز الموازنة عن طريق الاقتراض من السوق المحلي، عادة عن طريق إصدار وتعويم سندات خزانة، وصولا إلى سد عجز الموازنة العامة. ومع الوصول إلى مستوى معقول من السيطرة على الضغوط التضخمية في الاقتصاد، تبدأ عملية عكسية من التسخين المقصود والتلقائي للاقتصاد عن طريق تخفيض تدريجي لأسعار الفائدة وتشجيع الاستثمار الخاص المحلي والأجنبي سواء بمنحه امتيازات ضريبية أو تخفيض سعر الضريبة الفعال بأشكال مختلفة. وهو ما يؤدي إلى احداث انتعاش اقتصادي تدريجي وحقيقي بفضل زيادة إنتاجية رأس المال والعمل.

والواقع أن هذه النتائج حدثت بالفعل، حيث مرت الاقتصادات العربية بمرحلة انكماشية في بداية التسعينيات، ثم بدأت في الانتعاش التدريجي وتسجيل ارتفاع ملحوظ في معدلات نمو الناتج المحلي الإجمالي، في غضون العامين المنصرمين. ومن الملحوظ كذلك، أن تحسنا واضحا طرأ على الإدارة المالية والاقتصادية للاقتصادات العربية عموما. وهو ما أعلن باعتباره نجاحا مدويا لسياسات التثبيت، وخاصة في حالات مصر وتونس والمغرب، وهي من ضمن الحالات التي كان يطلق عليها في لغة الاقتصاد الدولي حالات ميئوس منها Bosket cases.

أما برامج التكيف الهيكلي فشملت حزمة «إصلاحات حقيقية» أو مادية مثل برنامج الخصخصة بالنسبة للمشروعات العامة، وإعادة تأهيل الشركات الخاسرة، وتصحيح الاختلالات التمويلية والتكنولوجية والتسويقية واختلالات هيكل العمل، وذلك من خلال سلاسل متنوعة من الإجراءات مثل تقليص معدل نمو العمالة الجديدة. ووقف الاقتراض على المكشوف من جانب المشروعات العامة وتشجيعها على إصدار وتعويم أسهم وسندات كوسيلة مثلى للتمويل، ومحاولة تنويع وتحسين المواصفات الفنية للمنتج وفتح أسواق داخلية وخارجية جديدة.. الخ.

وانتهجت الحكومات العربية كذلك طائفة من الإجراءات التي تهدف لتسريع الاندماج في السوق العالمي وعملية التدويل من خلال المشاركة في الاتفاقيات التجارية والبنكية والفنية العالمية وخاصة إتفاقية مراكش للتجارة الدولية، ونظام الايزو والخضوع لنظام إجراءات بال الخاصة بالمؤسسات الائتمانية والمصرفية.. إلخ.

(٢) التأخير والتذبذب الزمني في تطبيق «الإصلاحات» المحافظة والليبرالية التقليدية: فعلى عكس الانطباع الشائع بين المثقفين العرب، قاومت الحكومات العربية طويلا ضغوط المؤسسات الاقتصادية الدولية الرامية إلى تطبيق حزمة كاملة من الإصلاحات المالية والنقدية والهيكلية. ولم تبدأ هذا التطبيق إلا بتأثير مزيج من الضغوط الخارجية الأكثر تكثيفا، ووصول الأزمة المالية للدولة إلى مستويات شديدة الصعوبة. وقد تم ذلك بالنسبة لمصر مثلا في عام ١٩٩١، وبعدما مرت البلاد بحالة قريبة من الإفلاس خلال سني نهاية الثمانينيات.

والأمر الملحوظ في ذلك هو أن عددا من البلاد العربية كانت قد طرحت على نفسها مهمة إحداث تحويل هيكلي في الاقتصاد وفلسفة الإدارة الاقتصادية حتى قبل أن تعصف بالعالم كله موجة ثورة المحافظين التي قادتها السيدة تاتشر في بريطانيا، والسيد ريجان في الولايات المتحدة، وقبل أن يمنح انهيار الاتحاد السوفيتي شرعية غير مسبوقة لهذه الثورة. فمصر مثلا كانت قد طرحت على نفسها هذه المهمة منذ عام ١٩٧١، مع تولي الرئيس السادات للسلطة وضغوطه لوضع أول قانون لاستثمار رؤوس الأموال العربية والأجنبية. وشهدت البلاد بعد حرب أكتوبر مباشرة قائمة طويلة من «الإصلاحات الليبرالية التقليدية» شملت إصدار قانون جديد شديد الكرم مع رأس المال العربي والأجنبي عام ١٩٧٤، وانحسار الاستثمار العام في قطاعات الإنتاج، وخاصة الصناعي، وتفكيك دولاب «التخطيط» بما في ذلك الرقابة على الأسعار، وإلغاء نظم الرقابة على الواردات وانتهاج سياسة ليبرالية في التجارة الخارجية، وإلغاء نظم وبرامج كثيرة للتجارة الإدارية (أو المحكومة administered) مثل حصص الواردات، واتفاقيات التجارة والدفع مع الدول الاشتراكية ودول العالم الثالث، وكذلك تطبيق إجراءات لضمان استقلال وحدات القطاع العام بالإدارة أو منحها حد أدنى من الاستقلال الذاتي، والتركيز على الإدارة من خلال التوافق مع قوى السوق، وإطلاق قوى السوق ذاتها، على الأقل في مجال المنافسة المحلية والأجنبية وتحرير الأسعار.

ورغم هذه «الريادة» أو التبكير النسبي في تطبيق إصلاحات ليبرالية في مصر، وتونس والمغرب، ثم في سوريا وبلاد عربية أخرى، فإن هذه الإصلاحات ظلت متعثرة، ويرجع ذلك إلى انها طبقت في ظل اختلالات مالية ونقدية - خارجية وداخلية - شديدة، وفي ظل مناخ اقتصادي ومالي خانق، شمل ارتفاعا صاروخيا في معدلات التضخم، وانفلات عجز الموازنة، وتفاقم أزمة ميزان المعاملات الجارية مع العالم الخارجي، وحالة فوضى اقتصادية عامة. كما أن هذه الإصلاحات الجزئية لم تحقق نجاحا يذكر بالنسبة لتصحيح أوضاع القطاع العام أو تشجيع القطاع الخاص على الاستثمار المنتج، أو تخفيف سيطرة الدولة على مؤشرات اقتصادية ومالية رئيسية، أو اجتذاب رؤوس الأموال والتكنولوجيا الأجنبية. وشهد عقد الثمانينيات حالة توازن ضار ومعطل بين سيطرة الدولة وضغوط السوق الداخلي والخارجي، وبين الضغوط الانكماشية واستمرار الرواج المالي (الاصطناعي)، وبين محاولات إعادة التحكم في العلاقات الاقتصادية الخارجية والضعف الشديد للمناعة حيال العملية النشطة لتدويل الاقتصادات المحلية العربية. واتسمت الإرادة السياسية بالتذبذب والشلل في الحالة العربية، بينمااتسمت بتسريع وحسم الاختيارات الخاصة بالفلسفة الاقتصادية في معظم مناطق العالم الأخرى. ومن زوايا كثيرة، يعد العالم العربي هو آخر المناطق الكبرى في العالم التي أذعنت لضغوط المؤسسات الاقتصادية الدولية من أجل تفكيك دولاب السيطرة الحكومية المباشرة على الاقتصاد المحلي. ومن الطريف أن العالم العربي قد تأخر في هذا الصدد حتى بالمقارنة بدول أوربا الشرقية وروسيا التي كانت تطبق نمطا من السيطرة المركزية الشاملة والصارمة، والتي لم تعرفها حتى أكثر التطبيقات الراديكالية الاقتصادية في العالم العربي مثل العراق وسوريا، وإلى حد أقل مصر والجزائر.

(٣) **تطورية ولا ثورية الاصلاحات الليبرالية** : ورغم أن عديداً من الأقطار العربية قد اضطر في نهاية المطاف إلى تطبيق حزمة منسجمة ومتكاملة من الإصلاحات، في بداية عقد التسعينيات، فإن هذه الحزمة هي الأقل ثورية بين جميع مناطق العالم الأخرى، وخاصة من منظور نتائجها الهيكلية فيما يتعلق تحديدا بدور الدولة المباشر في الملكية والإدارة الاقتصادية بالمقارنة بدور القطاع الخاص. فما زالت الدولة في الغالبية الساحقة من الأقطار العربية بما في ذلك تلك التي طبقت الجانب الأكبر من الإصلاحات المرغوبة من جانب المؤسسات الاقتصادية الدولية تسيطر فعليا على الحيز الأكبر من الفعاليات الاقتصادية: نسبة غالبة من الاستثمارات، والنسبة الأكبر من قطاع الصناعة، وقطاع المصارف والائتمان، إلى جانب الاحتكارات الطبيعية التي تلعب

دورا مهما في اقتصادات أكثرية من الدول العربية مثل قطاع النفط والمحاجر والمناجم والمرافق الخدمية الكبرى مثل: المياه والكهرباء والاتصالات، والخدمات الإنتاجية الكبرى مثل الموانيء.. وغير ذلك تملك الدولة حتى الآن سلطة الحياة والمـوت - وليس فقط جـواز المرور - بالنسبة للجانب الأكبر من النشاط الاقتصادي الخاص الكبير والصغير على السواء. وهي تملك هذه السلطة لا فقط بحكم سيطرتها الكاملة وغير الخاضعة لرقابة من أي نوع على السياسات الاقتصادية الكلية، وإنما أيضا بحكم قدرتها على إصدار قرارات سياسية واقتصادية تعسفية وغير منضبطة لقانون حيادي أو ممارسة إدارية متجانسة ولا شخصية.

وبينما نمت الفعاليات الاقتصادية الخاصة وانتعشت إلى حد ملموس في معظم الأقطار العربية، فإنها تدرك جيدا أنها مازالت خاضعة بصرامة لسلطة الدولة والجهاز البيروقراطي والبؤر السياسية وأحيانا العائلية المتجذره في الدولة. ومن هنا فإن الإصلاحات الليبرالية تبدو إلى حد كبير «تنازلا» من جانب الدولة بتأثير ضغوط خارجية وداخلية موضوعية أكثر بكثير منها كموقف «فكري، أو أيديولوجي أو اختياري» لفلسفة جديدة في الإدارة الاقتصادية الحديثة. وبالتالي، جاءت تلك الحزمة من الإصلاحات الليبرالية أقل ثورية بكثير من تلك التي طبقتها الحكومات الجديدة في أوربا الشرقية بما فيها الحكومات التي تحكم باسم أحزاب اشتراكية أو الأحزاب الشيوعية السابقة.

(٤) فوضوية التطور الاقتصادي داخليا وخارجيا : ورغم نجاح «الإصلاحات» المطبقة في عدد كبير من الأقطار العربية، إلا أن الانطباع السائد عن الحياة الاقتصادية بها هو أنها حياة فوضوية chaotic. من الناحية الفعلية، حتى لو لم تكن هذه الفوضوية ظاهرة في المؤشرات الكلية. فثمة فوضوية في تخصيص الاستثمارات الخاصة والعامة على السواء، وثمة فوضوية في توزيع الدخل، وكذلك افتقار فوضوي إلى قواعد اقتصادية ثابتة ومطبقة على الجميع دون استثناءات، وثمة أشكال من التحيز والتمييز لا تعد مفهومة من وجهة نظر الرأي العام، وثمة تضارب في التشريعات، وثمة تناقض في السياسات التي تطبقها الجهات (الوزارية) التنفيذية المختلفة، وثمة هيكل قانوني بائد، ولكنه مطبق في حالات كثيرة وغير مطبق في حالات كثيرة أخرى، وثمة مصالح تظهر وأخرى تختفي لأسباب ليست متجانسة، وثمة تغيرات عاصفة لا تلبث أن تنتج مظاهر سلبية يتحتم علاجها بتغيرات أخرى، وهكذا.

والأصول الموضوعية لحالة الفوضى هذه كامنة في استمرار سيطرة السياسة وهيمنة البيروقراطية بما يحكمها من تعسف في كثير من الأحيان على الاقتصاد، وكذلك يمكن تتبع تلك

الحالة إلى انحسار دور الدولة في تنظيم التعاملات الاقتصادية اليومية على المستويات التحتية في وقت لم يتقوى فيه السوق بعد من خلال عمليات توازنية تلقائية على المستوى الوطني بسبب تخلف هياكل الإنتاج وافتقارها للترابط والتنوع. ويمكننا ان نضيف لذلك تناقض وتنافر البنية التشريعية واستمرار انتشار (غير متجانس) للخطوط الحمراء red tapes التي تحكم الممارسة الاقتصادية. هذا إلى جانب النمو غير المتكافيء للقطاعات والمناطق وأقسام عمليات العمل الاجتماعي، وهو ما يترتب عليه تدفقات غير متجانسة بالضرورة للموارد الاقتصادية في اتجاهات متضاربة. وفي سياق ذلك كله ثمة تأخر واضح في الإلمام والإدراك الخاص بالأدوار الجديدة للدولة في الحيز الاقتصادي في الوقت الذي تنحسر فيه الأدوار التقليدية. وثمة افتقار مضاعف لمهارات الإدارة الحكومية الأحدث حيثما تشتد الحاجة لها، وهو ما يفضي إلى تفاقم غياب فلسفة إيجابية للإدارة الاقتصادية في ظروف التحول المعقد والمتوتر إلى اقتصادات السوق بعد مرحلة ممتدة من السيطرة البيروقراطية المشددة.

(٥) **فوضوية وتشوه الاستقطاب الاجتماعي والطبقي**: ومن المنطقي أن تشهد مرحلة الانتقال إلى اقتصاديات السوق تدهورا في توزيع الدخل في المجتمعات العربية. وتبدو هذه الظاهرة واضحة في انخفاض نصيب عنصر العمل من الدخل القومي مقابل صعود وارتفاع نصيب عنصر الملكية، وهو أمر منطقي تماما وينسجم مع الدلالة المباشرة لمصطلح الرأسمالية، الذي يعني النظام الذي يقوم على الدور المهيمن لرأس المال في العمليات الاقتصادية والاجتماعية. غير أن حقيقة تدهور توزيع الدخل ربما تكون في الواقع أكثر فداحة مما يدل عليه هذا المؤشر. إذ ارتبطت «الإصلاحات» التي دفعت إليها المؤسسات الاقتصادية الدولية بتخفيض معدل نمو الإنفاق العام على القطاعات الاجتماعية الرئيسية مثل الصحة والتعليم والتدريب والثقافة وهي القطاعات التي تستفيد منها أساسا الفئات الشعبية والفقيرة، وذلك في مقابل مضاعفة الدعم الحكومي المباشر وغير المباشر (مثل تخفيض المعدل الفعال للضريبة على الدخل) للفئات الثرية والميسورة في المجتمع. ومع ذلك، فإن مجرد تدهور توزيع الدخل لايكشف عن الجوانب الديناميكية في الأوضاع الاجتماعية الجديدة، إذ ان المجتمعات العربية تمر بمرحلة تشهد حراكا اجتماعيا نشطا للغاية إلى أعلى وأسفل.

وينخرط في الحراك الاجتماعي الصعودي والهبوطي قطاعات واسعة جدا من المجتمع، ومن كافة الطبقات الكبرى، بفضل الحركات السكانية الجماهيرية الكبيرة خارج وداخل الدولة بحثا عن

فرص العمل وظروف معيشية أفضل، وبفضل الانخراط الأشد قوة في عملية تدويل الاقتصاد التي زودتها العوائد النفطية المباشرة وغير المباشرة بطاقة هائلة.

وفي سياق هذا الانتقال الفوضوي إلى قوى السوق المحلية والعالمية من دون تأهل كاف، وخاصة من جانب رأس المال الصناعي، برزت اقتصادات النهب pillage economy بما فيها الفساد، وهي تتفق مع ما يسميه الماركسيون بالتراكم الأولي لرأس المال. ويضاعف اقتصاد النهب من فوضوية الحراك الاجتماعي الصعودي والهبوطي، حيث لا يتفق الصعود الطبقي مع مساهمات حقيقية أفضل في تنويع وزيادة إنتاجية الاقتصاد الوطني، ولا يتفق الهبوط مع العكس.

وتعاني الفئات الوسيطة بصفة خاصة من هذا الاضطراب الهائل في أنماط توزيع وإعادة توزيع الدخل، بحيث يؤكد البعض أن الطبقة الوسطى قد اختفت أو اضمحلت في عدد من الدول العربية. والواقع أن ما حدث ليس هو اضمحلال الطبقة الوسطى، وإنما تعرضها بدرجة أكبر لاستقطابات حادة أدت إلى شرخ رأسي عميق في تكوينها تبعا لموقف وموقع فئاتها وعناصرها المختلفة من العملية النشطة لتدويل الاقتصادات العربية.

ثانيا: التحولات في مضمون النظام الاجتماعي

وربما تكون أهم جوانب التحول في التكوين الاقتصادي الاجتماعي للأقطار العربية، من حيث تفسير وتوقعات التطور في المستقبل، هو ما يتصل بعملية تكون وتحول النخب (الطبقية) السائدة.

ومن هذا المنظور، قد تكون الإجراءات المتخذة لتسريع التحول إلى اقتصادات السوق متجانسة، غير أن نتائجها بالنسبة للنظم الاجتماعية والنخب الطبقية متباينة بين حالة وأخرى.

ويمكننا تلمس طبيعة هذه النتائج بصورة أولية للغاية في ثلاث فئات من النخب الطبقية الحاكمة، وبالتالي ثلاث فئات من النظم الاجتماعية العربية: وهي الأوليجاركية المالية، والبيروقراطية البرجوازية، والإقطاعية البيروقراطية ذات الأصول الرعوية. وتسود الأولى تقليديا في معظم الأقطار العربية المصدرة للنفط، بينما تسود الثانية في الأقطار العربية ذات الاقتصادات التقليدية الأكثر تنوعا، أما الأخيرة فتسود في الأقطار العربية الأقل تطورا.

(١) الأوليجاركية المالية/ العائلية

هذه النخبة قادت الدول العربية المصدرة للنفط إلى بناء نظام رأسمالي تقليدي، وإن كان متأثرا بشدة ببعض المحرمات الدينية. غير أن الفوائض المالية الكبيرة حتمت نشوء قطاع عام قوي بحكم ملكية الدولة لمنابع النفط وسيطرتها على الريع. وقد تطورت نظم معقدة للتخصيص المالي، انطوت من ناحية على إثراء مالي مذهل للعائلات الممتدة الحاكمة، ومن ناحية أخرى إلى تطور قطاع أعمال عام خاضع لسيطرتها في نهاية المطاف، ولكنه يدار بصورة مهنية في حالات عديدة. وفي نفس الوقت تطورت وازدهرت رأسمالية تجارية وخدمية كبيرة نسبيا، وهي طبقة تمتعت بأفق حركة عالمي بحكم قيامها بدور الوساطة بين الاقتصاد المحلي والاقتصاد العالمي.

غير أنه مع تدهور عائدات النفط، وانتهاج سياسات مالية تقشفية، ترتبت جملة من النتائج الاجتماعية بالغة الأهمية، وتشمل هذه النتائج:

(أ) زيادة قوة رأس المال التجاري والخدمي الخاص الذي تضطر الحكومة للاقتراض منه من خلال إذونات الخزانة.

(ب) تعاظم الضغوط الواقعة على القطاع العام، والاضطرار إلى خصخصته ولو جزئيا، وهو ما قد يفضي إلى تحول جزء من الرأسمالية التجارية والخدمية إلى الاهتمام بالصناعة.

(جـ) مضاعفة المنافسة والاستقطاب داخل الأوليجاركية الحاكمة ذاتها وداخل النخبة الرأسمالية التجارية بما في ذلك انهيار فئات منها بتأثير الركود التجاري النسبي في الداخل، وتفاقم التناقضات فيما بين هاتين الفئتين. هذا وتتعرض مصالح الطبقة الوسطى المهنية البازغة من أصول محلية إلى الركود بحكم الأزمة المالية للدولة، وهو ما يضاعف اغترابها داخل النظام الاجتماعي والسياسي، وذلك في الوقت الذي تتعاظم فيه الحاجة الموضوعية لقدراتها المهنية باعتبارها النخبة الطبقية المؤهلة لإدارة هياكل ومؤسسات الدولة في ظروف التقشف المالي.

(٢) البيروقراطية البرجوازية

تأسست هذه النخبة الطبقية في ظروف تكوين قطاع عام كبير ومتنوع كأهم إنجازات نظام التخطيط البيروقراطي. ومع بدء تفكيك هذا النظام في أكثرية الأقطار العربية التي شهدته في عقدي الستينيات والسبعينيات، صارت هذه النخبة الطبقية أحد أهم مصادر تكون نخبة رأسمالية خاصة، وهذه الأخيرة ازدهرت في قطاعي التجارة والخدمات (بما فيها المصارف). ومع الانتقال

إلى نظام السوق التقليدية وتطبيق «حزمة الإصلاحات» الاقتصادية في التسعينيات، أخذت النخبة البيروقراطية في التآكل بتأثير موجة الخصخصة، وزاد الوزن الاقتصادي - الاجتماعي للنخبة الرأسمالية التقليدية. غير أن التكوين الفني والمؤسسي لهذه الأخيرة زاد تنافرا في نفس الوقت. وفي السنوات الأخيرة، بدأ في البزوغ نخبة رأسمالية صغيرة وجديدة، أوفر موهبة وأكثر معرفة بفنون الصناعة وتكنولوجيات الإنتاج. ورغم الظروف الصعبة التي تعيشها هذه النخبة نتيجة للضغوط العاصفة لمنافسة الإنتاج الدولي ووكالاته المحلية. فإنها ما زالت تنمو ببطء.

وتتصارع الشرائح المختلفة داخل النخبة الرسمالية التقليدية، وهو ما يضفي قوة جديدة للدولة التي تعد حجر الزاوية في تعيين نقاط التوازن بين هذه الشرائح.

(٣) الاقطاع البيروقراطي/ الرعوي

وهو يتجسد في نخب طبقية جاءت أساسا إلى السلطة بفضل مكاناتها العشائرية في مجتمعات تعتمد بالأساس على الرعي والزراعة الأولية وبدرجة أقل الزراعة الرأسمالية. وهذه النخب اعتبرت السيطرة على الدولة مفتاحا جوهريا لا فقط بالنسبة لاستمرار مصالحها الاقتصادية، وإنما أيضا مكاناتها الرمزية والاجتماعية. وحيث ان هذه الشرائح تأتي من أصول عشائرية، وربما عرقية وجهوية مختلفة فإنها ولدت منذ البداية في حالة تنافس صراعي شديد استدعى إيقاظ الحساسيات والتحزبات العشائرية والجهوية. وفي حالات معينة، نجحت الطبقة الوسطى البيروقراطية البازغة في الإطاحة بهذه الشرائح الطبقية عبر الانقلاب العسكري (الصومال، السودان، موريتانيا، تشاد). ولكن فشل النظم العسكرية انطوى بالضرورة على إحياء للمكانات الرمزية لهذه الشرائح من جديد، وبالتالي العودة لمزاحمة الطبقة الوسطى التي تسيطر على دولاب الدولة الصغير نسبيا في السلطة. ويؤدي تطبيق «حزمة الإصلاحات» المالية والنقدية في ظروف الفقر الشديد لهذه المجتمعات إلى استمرار التوترات الاجتماعية فيما بين شرائح النخبة الإقطاعية، وبينها وبين الطبقة الوسطى الممزقة بالخلافات الايديولوجية، وهو ما يؤدي إلى استمرار الركود والتآكل الاقتصادي، وأحيانا إلى دمار متصل لهياكل الدولة، أو إلى حروب أهلية وانقلابات عسكرية.

في هذا الإطار المعقد لتطور النظم النخبوية الثلاثة السائدة في العالم العربي، يبدو هذا التطور محكوما بتوازنات معقدة ومتوترة بين شرائح طبقية متناقضة، وخاصة فيما يتصل بالموقف من مستوى ودرجة وأشكال تدويل الاقتصاد المحلي. وبينما لا يمكن استبعاد نشوء وازدهار شرائح

طبقية رأسمالية جديدة أفضل موهبة وأكثر قدرة على قيادة بعض الاقتصادات العربية على طريق الانطلاق ثم النمو، فإن هذه الشرائح مازالت بعيدة عن تولي القيادة السياسية أو إزاحة الشرائح الأقل تطورا من النواحي الفنية والمؤسسية. ولهذا السبب، يبدو إنجاز العالم العربي التنموي هو الأقل من جميع مناطق العالم الكبرى الأخرى باستثناء افريقيا جنوب الصحراء.

ثالثا: الاتجاهات الكبرى في الفكر الاقتصادي والاجتماعي العربي

انقسم الفكر الاقتصادي العربي منذ مطلع الخمسينيات إلى فريقين كبيرين: أنصار الاقتصاد الكلاسيكي المرتكز على قوى السوق الحرة، وأنصار التطور الاقتصادي المخطط الذي أسس حججه على تيار أو آخر من تيارات الماركسية، حتى لو لم يكن يؤمن بكامل بنائها الفلسفي.

وفي عقد الستينيات وربما عقد السبعينيات أيضا، لم يكن أنصار الفكر الليبرالي والمحافظ في مجال الاقتصاد قادرين على التعبير عن مواقفهم بوضوح وصراحة في مجال الفكر. ومما لا شك فيه أنهم حرموا من هذا الحق بوسيلة أو أخرى. ولكنهم كانوا يغرفون من الفكر الليبرالي والكلاسيكي لدى قيامهم بوظائفهم في فروع ومستويات الاقتصاد المختلفة، مما جعل أنصار هذا الاتجاه من الممارسين غير ممثلين بقوة في مجال الفكر النظري. بينما كاد أنصار الفكر الاقتصادي التخطيطي (أو الراديكالي) يحتكرون مجال الفكر النظري، وكانوا ممثلين بقوة في دوائر المثقفين والمفكرين العرب ومنتدياتهم بصورة عامة. وبالتالي عبر هذا الانقسام عن نفسه في شرخ حقيقي بين الفكر والممارسة.

ويصدق ذلك تحديدا على حالات مصر وسوريا والعراق والجزائر، وإلى حد أقل على المغرب ولبنان وبلاد عربية أخرى.

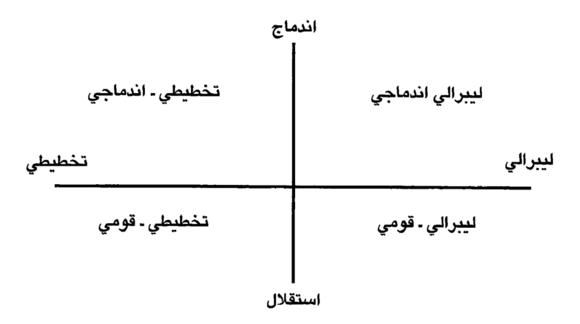
ومع ذلك، فإن الانقسام إلى تيار ليبرالي (أو محافظ/ كلاسيكي) وراديكالي (أو اشتراكي/ يستند في نهاية المطاف على الماركسية) لا يصور حقيقة الجدل النظري أو الجدل بين النظرية والممارسة في مجال الاقتصاد والسياسات الاقتصادية حتى في عقد الستينيات الذي شهد هيمنة التيار الأخير.

فالجدل بين الليبرالية والكلاسيكية الاقتصادية من ناحية والراديكالية والماركسية الاقتصادية من ناحية أخرى انصرف خلال عقد الستينيات (وبالنسبة للعراق وسوريا والجزائر عقد السبعينيات أيضا) إلى السياسات الاقتصادية والنظام الاقتصادي في الداخل. أما على صعيد السياسات الاقتصادية الدولية وطبيعة الموقف من الاقتصاد العالمي فقد كان ثمة انقسام آخر بين

أنصار الاندماج وأنصار الوطنية (أو القومية) الاقتصادية، التي دافعت عن ضرورة بناء حواجز، والاستقلال النسبي عن تيارات وضغوط الاقتصاد الدولي والسوق الرأسمالي العالمي.

وعلى نحو افتراضي للغاية، يمكننا إذن الحديث عن انقسام الفكر الاقتصادي/ الاجتماعي العربي منذ مقتبل الخمسينيات إلى أربعة مواقف كبرى يصورها الشكل التالي:

المواقف الأربعة للفكر الاقتصادي العربي



وقد تحركت الممارسة العملية من موقف تخطيطي قومي خلال عقد الستينيات إلى موقف ليبرالي قومي خلال عقد السبعينيات، ثم بدأت الممارسة العملية تتجه إلى تبني موقف ليبرالي اندماجي خلال عقد التسعينيات، وإن كان علينا أن نأخذ هذا التحول على نحو تقريبي إلى حد بعيد. إذ اختلطت هذه المواقف جميعا في لحظات مختلفة، تبعا للقضايا المحددة والمجالات المتباينة للسياسة الاقتصادية خلال العقود الثلاثة الأخيرة.

أما على مستوى الفكر الاقتصادي فربما يكون الأمر أكثر وضوحا. ففي عقد الستينيات لم يكن هناك خلاف حقيقي حول الفلسفة التي تسمى فنيا بالوطنية أو القومية الاقتصادية economic nationalism، فحتى الممارسين للوظائف الاقتصادية والذين كانوا يضغطون في اتجاه المرونة والتحرير الاقتصادي في الداخل كانوا يؤمنون بضرورة الاستمرار في فرض

مستوى مرتفع من الحماية الجمركية ضد السلع الأجنبية والتحكم في أسعار الصرف وتأميم المصالح الرأسمالية الأجنبية وخاصة في قطاع النفط والمواد الأولية، وهو ما قاموا به فعلا في عقد السبعينيات.

أما خلال السنوات الأخيرة من عقد الثمانينيات وطوال عقد التسعينيات، فقد حدثت تحولات نوعية في ساحة الجدل الفكري الاقتصادي. ويمكن تصوير هذه التحولات في النقاط التالية:

(١) ظهور تيار فكري اقتصادي ينادي بالليبرالية الاقتصادية، وبالتالي امتداد هذا التيار خارج الحيز الضيق للممارسة العملية إلى ساحة المناظرات الفكرية والنضال النظري والسياسي. وقد ظهر هذا التيار خلال عقد التسعينيات بقدر كبير من تأكيد الذات، وتحلى بالروح الهجومية as-sertive ولم يعد يكتفي بالدفاع عن المنطلقات الفكرية للكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة.

وبينما برزت منتديات فكرية تنادي بالفكر الليبرالي وتدعو له، مثل جمعية النداء الجديد في مصر، فإن التيار الليبرالي العربي لم يعد منعزلا على نفسه، بل إنه يحاول أن يمثل نفسه بقوة في بعض المنتديات التقليدية أو الحديثة للفكر الاقتصادي مثل الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، وغيرها، هذا إلى جانب تواجده في الجامعات، وتمثيله المتزايد في المطبوعات من الكتب والدوريات العربية بجميع أنواعها وتوجهاتها.

(٢) انتقال التيار الليبرالي من الدفاع عن القومية الاقتصادية إلى المناداة بالاندماج في النظام الاقتصادي العالمي. ولم يعد سوى قطاع محدود للغاية من المؤمنين بالليبرالية الاقتصادية يؤيد موقفا يقوم على القومية أو الوطنية الاقتصادية، بمعنى استمرار الحماية الجمركية أو غير الجمركية أو الاستقلال بقاعدة التراكم المحلي. فالليبراليون في التسعينيات هم دعاة الاندماج على كل الأصعدة: أي في المجال التجاري وحركة رؤوس الأموال وخاصة الاستثمار المباشر والتكنولوجيا وحركة العمالة.. إلخ.

ويتفق هذا التحول في المواقف من السوق الرأسمالية العالمية مع تقوض استراتيجية النمو القائمة على إحلال الواردات وبروز الدعوة لاستراتيجية النمو القائمة على التصدير والتعاون مع الاستثمار الأجنبي المباشر وتشجيعه والاهتمام بالتحديث التكنولوجي.. إلخ.

(٣) استمرار القطاع الأساسي من الراديكاليين الاقتصاديين العرب في تبني موقف متشدد في نقد سياسات الانفتاح الاقتصادي في الداخل والخارج. ويخوض هذا القطاع الذي يضم الماركسيين والأشتراكيين الناصريين والقوميين معركة نظرية هائلة ضد الليبرالية الاقتصادية في

الخارج (الاندماج في السوق العالمي) وفي الداخل (سياسات التحول إلى قوى السوق والتحرير الاقتصادي). وهذا النضال النظري لا يهتم بتأسيس نموذج تحليلي وبرهنة عقلية وتجريبية على صحة ما يدعون إليه من تطور اقتصادي تخطيطي يقوم على الاعتماد على الذات والاستقلال عن السوق العالمي، وإنما ينصرف هذا النضال إلى التشهير بالنتائج الاجتماعية والسياسية والتشكيك في النتائج الاقتصادية لتطبيق الليبرالية الاقتصادية عالميا ومحليا.

ولايكاد هذا القطاع من الفكر الاقتصادي العربي يبدي أي مرونة حيال الفكر الاقتصادي الليبرالي، وغالبا ما ينطوي نقده لهذا الفكر على رفض كامل لأصوله وللسياسات التي تتفرع عنه ولنتائج هذه السياسات.

(٤) والواقع أنه بينما يزداد تمثيل الاتجاه الليبرالي في دوائر الفكر العربي ومنتدياته ومطبوعاته وأنشطته الجدلية، فإن الاتجاه الراديكالي لا يزال يتمتع بالأغلبية والنفوذ الأكبر في هذه الدوائر والمنتديات والمطبوعات. وقد أضاف تيار الإسلام السياسي لهذا النفوذ العام الذي يتمتع به اتجاه الراديكالية الاقتصادية.

ويعني ذلك أن الانشقاق بين الممارسين العمليين للوظائف الاقتصادية في جهاز الدولة والقطاع العام والهيئات الاقتصادية ومجال الأعمال - أغلبهم ليبراليون أو محافظون - والنشاط الفكري رفيع المستوى الذي يتمتع فيه الاتجاه الراديكالي بنفوذ غالب لايزال قائما، بل إنه يشتد ويتسع بحكم حرارة المناظرات وتشابكها مع الخلافات الأوسع حول السياسات العامة الداخلية والخارجية للدول العربية.

وهذا الانشقاق بين الفكر والممارسة هو من أبرز ملامح الواقع السياسي والفكري والاقتصادي العربي في اللحظة الراهنة من تطوره.

(٥) ومن الملاحظ كذلك غياب موقف يقوم على الجمع بين التخطيط في الداخل والاندماج في النظام الاقتصادي العالمي في الخارج. وقد يبدو ذلك منطقيا أو منسجما مع الأطر النظرية والأيديولوجية التى تنشأ عنها المواقف من عملية التدويل. فالأطر الراديكالية (مثل الماركسية والقومية العربية والناصرية والبعثية.. إلخ) تؤمن بالتطور المخطط الذي تلعب فيه الدولة الدور المحوري في الاقتصاد، وهي كذلك تنظر بريبة وبروح العداء للسوق الرأسمالي العالمي. كما يبدو من الصعب للغاية الحفاظ على أسس ومرتكزات تخطيطية داخل الاقتصاد إذا تعرض لتحديات كبرى ومؤثرات طاغية من الخارج، وهو الأمر الذي يحتمه الاندماج في السوق العالمي.

ومع ذلك، فقد كانت هذه المسألة تبدو بديهية حتى وقت قريب، وحتى ظهر النموذج الصيني على الساحة الاقتصادية الدولية. إذ ان هذا النموذج يوفق بين قوى السوق والتخطيط في الداخل، وبين الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي واستمرار بعض الآليات الفعالة للقومية أو الوطنية الاقتصادية. وقد انتهجت الصين هذه السياسة أو هذه الاستراتيجية بنجاح مدهش، ولكن بتطور تدريجي منذ عام ١٩٧٩، وقد انطلقت هذه الاستراتيجية من القناعة باستحالة تحقيق نمو متصل وتحديث اقتصادي طموح في ظروف العزلة عن النظام الاقتصادي العالمي والمبادلات الدولية .

وبالتالي لم يعد التطور الاقتصادي المخطط (ولو جزئيا) نقيضا منطقيا للاندماج (المحسوب والاختياري وربما التمييزي) في النظام الاقتصادي أو السوق العالمي.

ويعد غياب هذا الموقف في الفكر الاقتصادي العربي أمرا ملفتا للنظر وليس أمرا بديهيا كما يعتقد الكثيرون. وربما كانت هذه السمة بحد ذاتها إحدى أهم القضايا والمسائل التي يتعين تفسيرها ومناقشتها بعناية.

رابعا: تفسير تشكيلة الفكر الاقتصادي العربي

ليس من السهل تفسير اسلوب تطور الفكر الاقتصادي العربي، واتسامه بالخصائص التي أشرنا إلى بعضها في القسم السابق. فالأمر يتطلب تراكما بحثيا طويلا، غير أننا نستطيع أن نشير إلى بعض القوى المحركة الأساسية والتي قد تعيننا على تفسير تشكيلة الفكر الاقتصادي العربي، ونحن نقترب من نهاية القرن العشرين.

والواقع أن أهم تلك القوى في نظرنا هي ثلاث : الأولى تنبثق من الفكر ذاته، والثانية تتفرع عن المؤثرات السياسية، أما الثالثة فتنبع من النتائج الاجتماعية لتطبيق الاستراتيجيات والسياسات الاقتصادية التي عرفناها في العالم العربي، وخاصة استراتيجية الانفتاح والاندماج في السوق الرأسمالية العالمية.

وسوف نتحدث باختصار عن هذه القوى والكيفية التي أثرت بها على تطور الفكر الاقتصادي العربي الراهن.

(١) حركة الفكر الاقتصادي

الواقع أن الفكر الاقتصادي العربي الحديث لم يتطور تطورا مستقلا بما يفضي إلى ترسخ تقاليد نظرية أو بحثية ثرية. وبالتالي لم يملك هذا الفكر تراثا له جاذبية ولا ذخيرة معرفية وتجريبية ذات شأن. وذات فائدة في توجيه الممارسة العملية.

لقد عرف المؤرخون العرب والمسلمون عديدا من القوانين الاقتصادية، وكان بوسعهم تفسير ظواهر عديدة في التطور السياسي انطلاقا من معطيات وسياسات اقتصادية بعينها مثل العرض والطلب، وبخس النقود، وقانون الغلة المتناقصة، وفوارق الإنتاجية والقيمة المضافة بين مختلف الأنشطة الزراعية التجارية والصناعية (الحرفية).

وربما يأتي اليوم الذي يقوم فيه الباحثون العرب المعاصرون بجمع ودراسة الاستبصارات الاقتصادية لهؤلاء المؤرخين وعلماء الاجتماع العرب والمسلمين في عصور مختلفة.

غير أن العصر الحديث لم يشهد تواصلا مع هذه التقاليد. فنشأ الفكر الاقتصادي العربي على هامش الفكر الغربي الذي امتد إلى بعض أقطار العالم العربي مبكرا نسبيا، وبالارتباط مع الأنشطة التجارية والعقارية والاستثمارات الأجنبية في الأوراق المالية والمصارف، وبدأت مجلة «مصر المعاصرة» على سبيل المثال في بداية هذا القرن كنافذة للمشتغلين بالشؤون الاقتصادية من الأجانب والأجانب المتمصرين، وبعض المصريين، واستوعب هؤلاء الفكر الاقتصادي الغربي، وخاصة في شقه الجزئي micro-econ وعكسوه في دراساتهم التي خصص جانب ضئيل منها لمصر وبالتحديد فيما يتعلق بالمالية العامة والاستثمار العقاري.

وفي الأربعينيات تطور الفكر الاقتصادي من خلال إنتاج أساتذة كبار من العرب الذين اشتغلوا بوظائف التدريس بالجامعات أو بوظائف مصرفية وكانوا جميعا تقريبا من دعاة الليبرالية التقليدية أو ليبرالية القرن التاسع عشر.

وخلال عقد الأربعينات أيضا، برز الفكر الثوري الماركسي والتقدمي الاشتراكي عموما، وكانت له انعكاساته في الميدان الاقتصادي. ولكن أقل القليل من هذا الفكر تخصص في البحث والكتابة في مجال الاقتصاد. واتسمت أعمال المفكرين السياسيين التقدميين بتناول الشؤون الاقتصادية تناولا أيديولوجيا استنادا على مقولات متفرقة للاقتصاد الماركسي الذي كان الإلمام بتفصيلاته محدودا للغاية.

واستندت التجارب الوطنية الاقتصادية في الخمسينيات والستينيات على الممارسة والتجربة والخطأ، أكثر بكثير مما استندت على محاجاة عقلانية في الشؤون الاقتصادية أو نماذج منطقية وتجريبية ذات دلالة للممارسة وصنع القرار.

وقد تكون حول هذه التجارب أنصار عديدون من المشتغلين بتدريس الاقتصاد وبشئونه، وخاصة على الجانب المصرفي والمالي. وكانت غالبيتهم الساحقة من الليبراليين الذين رغبوا في دعم تجربة التنمية عبر السياسات الوطنية الاقتصادية.. كما التف حولها عدد من الاقتصاديين الماركسيين أو المشتغلين بالفكر الماركسي عموما أو المتأثرين به. وغرف هؤلاء من التجربة السوفيتية والصينية، ولم يطوروا بأنفسهم نماذج فكرية ومنطقية تؤسس الممارسة على أسس علمية متوافقة مع الظروف والمرحلة الخاصة التي مرت بها تلك الأقطار العربية (مصر، سوريا، العراق، إلخ) واتسمت غالبية الأدبيات الصادرة عن هذا التيار بطابع ايديولوجي وضعي (انظر مثلا مجلة الطليعة المصرية أو الطريق اللبنانية.. إلخ).

وفي نهاية المطاف، وجد انصار هذا التيار الراديكالي ضالتهم في نظرية التبعية التي كانت قد تطورت كثيرا في عقد الستينيات، وإلى حد أقل في عقد السبعينيات قبل أن ينحسر تأثيرها كثيرا في الفكر العالمي بدءا من منتصف الثمانينيات.

وفي الوقت نفسه، كانت التجارب الراديكالية الاقتصادية تتصدع في الممارسة، وهو ماظهر في تحقيق القطاع العام لخسائر مالية كبيرة، وركود الإنتاجية، وتدهور الأوضاع المالية للدولة (إلى الحد الذي اقترب أحيانا من الكارثة المالية أو الإفلاس). وكرد فعل لهذا التدهور، سارع أغلب الممارسين للوظائف الاقتصادية والذين تعلموا وتشربوا الفكر الاقتصادي الغربي (الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة) إلى التخلي عن مذهب الوطنية الاقتصادية، ولم يروا أملا في إنقاذ الاقتصاد الوطني من التدهور إلا من خلال سياسات التحرير، والاندماج في السوق العالمي، هذا وإن لم تمكنهم القيادات السياسية من وضع حزمة كاملة من الإصلاحات التي تنقل الاقتصاد الوطني إلى نظام السوق بمعناه الكامل في الداخل والخارج إلا ربما بدءا من عقد التسعينيات.

وفي ظل الاستقطاب المتفاقم بين مدارس الفكر الاقتصادي، وخاصة مع تعاظم جرأة أنصار الاتجاه الليبرالي علي الجهر بآرائهم والاشتباك في مناظرات فكرية وعلمية وسياسية أحيانا، لم تنشأ بعد الفرصة الحقيقية لتطوير رؤية لخصوصية قضية التنمية والانطلاق الاقتصادي في البلاد العربية، رؤية تقسم بالأصالة والجدة والرصانة المنطقية والعلمية. ويعود ذلك جزئيا إلى الفقر النسبي للمؤسسات الأكاديمية العربية في هذا المجال العام. وخاصة الجامعات التي لم

تخرج أقسامها الخاصة بالاقتصاد عن النطاق الضيق للتدريس المدرسي إلى الآفاق الواسعة للبحث العلمي والتجريبي.

غير أن السبب الرئيسي ربما يرجع إلى افتقار المدارس الفكرية التي ينقسم إليها غالبية الاقتصاديين العرب إلى العدة الفكرية اللازمة لتجديد الرؤى وتوجيه البحث واختبار أفكار وموجهات جديدة. ويمكننا أن نتفهم هذا الجانب من الصورة بعرض سريع لأفكار مدرسة التبعية، والمدرسة الليبرالية كما هضمها أنصارهما من العرب.

(أ) مدرسة التبعية

وهي المدرسة التي تستند إليها الغالبية الساحقة من المفكرين الاقتصاديين الراديكاليين العرب. وقد نشأت هذه النظرية استنادا علي بعض تقاليد الفكر الماركسي وخروجا عليه في نفس الوقت. إذ أكدت الماركسية التقليدية أن الرأسمالية تقوض بالضرورة أساليب الإنتاج السابقة عليها، وخاصة أسلوب الانتاج الإقطاعي (وكذلك النمط الشرقي من هذا الإقطاع الذي عرف باسم الإقطاع الشرقي أو أسلوب الإنتاج الآسيوي)، وأنها تحدث ثورة في الأداء الاقتصادي على طريق التحديث والنمو. وتمثل الافتراض المضمر في الماركسية في أن التطور الرأسمالي لازم للانتقال في نهاية المطاف للاشتراكية.

غير أنه بتأثير استمرار التخلف في المجتمعات المستعمرة تساءل عدد من الاقتصاديين الماركسيين عما إذا كان افتراض ماركس هذا صحيحا. واستنتجوا أن الرأسمالية التي جاءت في التشكيلات السابقة عليها عبر الاستعمار الغربي إنما تؤدي إلى زيادة نفوذ وتقوية الأنماط السابقة على الرأسمالية، بل ان الرأسمالية ذاتها عندما تنتقل إلى التشكيلات المستعمرة تؤدي هي ذاتها إلى تعميق التخلف. ومن هنا برزت فكرة التبعية كتفسير لعجز الرأسمالية في المجتمعات المتخلفة عن إنتاج التقدم.

فالنظام الرأسمالي العالمي الذي بزغ - في رأي هذه المدرسة - منذ القرن السادس عشر قد تأسس من خلال علاقة بين مراكز النمو الرأسمالي وهوامشه أو محيطه الواسع. وأن تقدم الرأسمالية في المراكز قد حدث بفضل استغلال الهوامش وبالتالي إفقارها وتخلفها. وأن ذلك استمر وسيبقى باعتباره القانون الرئيسي للنظام العالمي، أي أن نمو المراكز يؤدي إلى تخلف الهوامش التابعة بالضرورة. وبينما ينطلق نمو المراكز من محركات ذاتية فإن تخلف الهوامش (أو

البلاد التابعة) ينشأ بسبب أنها لا تستطيع أن تنمو كاستجابة لمحركات ذاتية وإنما نتيجة لمحركات خارجة عن سيطرتها.

والتبعية بهذا المعنى هي التخلف نفسه، وهي قد تتغير من حيث الشكل (استجابة لتطور الرأسمالية من المستوى التراكمي الأول ثم مستوى التجارة الحرة فالصناعة التقليدية، فالصناعة الرأسمالية التكنولوجية الحديثة ثم أخيرا عملية التدويل والانتقال في المراكز إلى ما بعد الصناعة). ولكن ما يحدث في الهوامش التابعة هو إعادة إنتاج التخلف بأشكال جديدة.

وما يهمنا في سياق عرض هذا البحث هو لفت النظر إلى أن الاستنتاجات التي تنشأ عن هذا النسيج الفكري حتمية وميكانيكية، وذات اتجاه واحد. إذ ان كل ارتباط بين الاقتصاديات العربية والسوق الرأسمالي العالمي لابد أن يؤدي بالضرورة إلى الاستغلال والتخلف. ومن ثم يجب رفضه بكل قوة.

وإذا كانت ثمة حالات واقعية يؤدى فيها الاندماج في السوق الرأسمالي العالمي إلى تحقيق نمو، مثل حالات دول جنوب شرق آسيا، أو الصين، فإنه لا يكاد يكون ثمة تفسير يمكن تقديمه من خلال النسيج الفكري البسيط لنظرية التبعية (مركز ـ هامش). وإنما يجري تقديم تفسير سياسي يقوم على محاباة المراكز الامبريالية لأقطار معينه وتحويلها إلى مراكز إقليمية بهدف توظيفها استراتيجيا (في إطار الحرب ضد الشيوعية مثلا).

ومن الطبيعي للغاية أن يعارض الراديكاليون العرب كل محاولة للاندماج في النظام العالمي لأنه في تقديرهم لابد أن ينتج بالضرورة وضع الهيمنة والتبعية، وبالتالي الاستغلال والتخلف، وهي نتائج مرفوضة بطبيعة الحال. وليس من المنطقي بالمرة أن نتوقع أن يتقدم أنصار هذه المدرسة إلى تبني أو اقتراح أو الموافقة على أي استراتيجية للاندماج لأنه ليس في النسيج المنطقي لهذه المدرسة ما يمكن الاستناد عليه في تبرير مثل هذه الاستراتيجية.

(ب) المدرسة الليبرالية

تختلف المدرسة الليبرالية عن المدرسة السابقة في الصعوبات الشديدة التي تكتنف تعريفها، بسبب التجديدات المتوالية فيما يسمى الفكر الليبرالي، فبادىء ذي بدء يعد مصطلح الليبرالية سياسيا وليس اقتصاديا، وفي المجال الاقتصادي الكلاسيكي عرفت الليبرالية في البداية انطلاقا من دعوتها للاعتراف بحق الأفراد في حيز خاص يتمتعون فيه بحرية العمل الاقتصادي على أساس قواعد السوق الحرة وغير المقيدة. وكان معنى القيد في القرن التاسع عشر الثورة ضد

التنظيمات الحكومية ذات الطابع الإداري والاحتكاري الذي بررته المدرسة الميركانتيلية والتي اعتبرها الليبراليون ضارة بالرفاه الاقتصادي العام وقواعد الكفاءة التي تتحقق عن طريق المنافسة الحرة. وظل هذا المعنى للمذهب الليبرالي هو الشائع خارج نطاق الحضارة الغربية. غير أن هذا المعنى لا يكفي مطلقا لوصف الاتجاه الليبرالي، إذ ان ترسخ قواعد السوق الحرة والاعتراف بالفردية وحق الأفراد في العمل الاقتصادي الحر صارت سمات مشتركة مع أنصار الاتجاه المحافظ.

ولم يكن من الممكن التمييز في بداية القرن الحالي بين الاتجاه الليبرالي والاتجاه المحافظ حيث جمعت البراهين والنماذج المنطقية للكلاسيكية في علم الاقتصاد. غير أن الثورة الكينزية أعادت بقوة التمايز بين التيارين. إذ صار الليبراليون من أشد أنصار الكينيزية، بينما قاوم المحافظون هذا الاتجاه بقوه. وبالتالي صار الليبراليون من أنصار تدخل الدولة في الاقتصاد بهدف استعادة التوازن الذي برهنوا على أنه لا يتحقق تلقائيا بقوى السوق وحدها. وبالطبع تزايدت الصورة تعقيدا منذ ظهور الكينزية كرد فعل لأزمة العشرينيات والثلاثينيات. ففي ظل الأزمة الاقتصادية في عقد السبعينيات، انقسم كل من التيارين المحافظ والليبرالي إلى فروع متعددة. وأصبح من الممكن الحديث عن كينزية جديدة، وهكذا. وفي الفكر العربي، كان من الممكن إطلاق تعبير «ليبراليين» كوصف لطائفة المفكرين والمشتغلين بالاقتصاد الذين دافعوا عن الحرية الاقتصادية، أي حق الأفراد في العمل الحر في المجال الاقتصادي دون قيود غير قانونية أوغير مبررة من جانب الدولة، غير أنه كان يمكن أيضا إطلاق اسم المحافظين على نفس هؤلاء الاقتصاديين. وربما يتضح الفارق مع تحليل نمط الأدلة الاقتصادية وما إذا كانت تستعين بمكتسبات الكينزية ولا تكتفي بالفكر الكلاسيكي أو الكلاسيكي الجديد.

وعلى أي حال، وجد هؤلاء الاقتصاديون في الكينزية تبريرا مناسبا - وان كان غير كاف على الإطلاق - للتجارب الاقتصادية الراديكالية التي نشأت في مصر وسوريا والعراق والجزائر وبعض الدول العربية الأخرى خلال عقد الستينيات والسبعينيات. بل وكان بوسع أقلية منهم الاعتماد على الفكر الاقتصادي الغربي الذي طور نظرية خاصة بالتنمية (في العالم الثالث). استنادا إلى أقصى التفسيرات يسارا للنظرية الكينزية.

أما في عقد الثمانينيات والتسعينيات عندما بدأت في الظهور منتديات باسم الفكر الليبرالي، فإننا نجد آراء تنتمى الى الليبرالية أو اليسار الليبرالي، وهي آراء قد تجد أساسا نظريا لها في الفكر الكينزي، وخاصة تفسيراته الأكثر تقدمية (أي أكثر اهتماما بقضايا الطبقات الفقيرة

ومصالحها)، دون أن تعلن صراحة عن ذلك، وبحكم أن الظهور الحديث للفكر الليبرالي ما زال يحاجي حول جوهر فكرة السوق والحرية الفردية، فلا نكاد نلمح تمايزات كافية بين مدارس الفكر الاقتصادي (أي حتى ذلك التمايز الشائع تماما بين الكينزية والكلاسيكية)، أو بين التيارات الفرعية للفكر الكينزي الذي صار أشد انقساما عن ذي قبل.

ويعلن بعض الليبراليين العرب الأكثر تطورا عن اهتمامهم بمسألة العدالة الاجتماعية وعدالة توزيع الدخل، بل ويعلنون عن تأييدهم لاستمرار ملكية الدول لبعض المؤسسات الاقتصادية (سواء في مجال الاحتكارات الطبيعية أو الصناعات الاستراتيجية).

كما يعلنون ايضا عن تحبيذهم لتركيز الدولة على وظائف حديثة معينة تتفق مع ما صار معروفا باسم «استراتيجية التنمية البشرية» مثل التعليم والصحة والتدريب والثقافة والبحوث والتطوير في مجال العلم والتكنولوجيا.

ومع ذلك كله، فإن الليبراليين العرب يركزون جل همهم في إثبات أن العودة إلى نظام السوق الحرة لا يحقق التوازن فحسب، بل ويحقق النمو أيضا، وهم في ذلك الاطار لا يسندون للدولة أكثر من تلك الوظائف التي قد تساعد في تيسير وتسيير النمو الاقتصادي الذي يتم أساسا في إطار القطاع الخاص. ومن هذا المنظور، لا يكاد الليبراليون العرب يعترفون بوجود فارق نوعي وجوهري في منظومة السياسات والاستراتيجيات المطلوبة بين مجرد تحقيق النمو - وهو الهدف المعلن في المجتمعات الصناعية الرأسمالية المتقدمة - وتحقيق الانطلاق والتنمية التي تعكس الحاجات الأعمق للمجتمعات المتخلفة.

وبهذا المعنى لا يكاد يوجد في الأساس أو النسيج النظري للمذهب الليبرالي مايتفق أو يساعد على استيضاح العمليات الاقتصادية والاجتماعية الضخمة والتي تستلزم مستوى مرتفع من التعبئة للانتقال من وضع الاقتصاد المتخلف إلى الانطلاق نحو النمو الذاتي المتواصل. وفي نفس الإطار، لا يكاد الإطار الفكري للمذهب الليبرالي يوفر أساسا مقنعا للحاجة إلى «عقلنة» انماط التفاعل بين الاقتصادات المتخلفة مثل تلك القائمة في بلادنا العربية من ناحية والسوق الرأسمالي العالمي من ناحية أخرى.

بطبيعة الحال، يمكن لبعض الليبراليين أن يستندوا على مقولات مبعثرة هنا أو هناك سواء في النظرية الكينزية أو في الكلاسيكية والكلاسيكية الجديدة. ففكرة تدخل الدولة قد تكون مبررة في الفكر الكينزي، ولكن هذا التدخل لم يصل أبدا إلى حد قيادة عملية النمو والتنمية من جانب الدولة. وفي نفس الوقت، فإن المعضلة التي تواجه الليبراليين العرب ليست هي تبرير تدخل الدولة،

وإنما الدعوة لتدخل أقل مما هو عليه الحال بالفعل في المجتمعات العربية. وتؤكد هذه الحقيقة أن المسألة الحقيقية ليست في كم تدخل الدولة وإنما في نوع هذا التدخل ومجالاته والأدوار التي يمكن التركيز عليها في الممارسة الاقتصادية بما يؤدي إلى انتاج قوة دفع كافية للخروج من تلك الدوائر المفرغة للفقر والتخلف. وفي نفس هذا الإطار، قد يمكن لبعض الليبراليين العرب الاستناد إلى مقولات معينة مثل «الصناعات الناشئة» للقبول ببعض صور الحماية المشروعة. ولكن ذلك لايوفر اساسا كافيا لعقلنة صور التفاعلات المختلفة مع السوق الرأسمالي العالمي لضمان ضخ أكبر قدر ممكن من عناصر التنمية إلى الاقتصاد الوطني، وليس فقدها، كما هو الحال في الواقع العربي الراهن.

(٢) العوامل السياسية

لقد قصدنا من العرض السابق إثبات أن الأطر الفكرية النمطية التي يتبناها أغلب المفكرين الاقتصاديين العرب ليست مجهزة أو معدة نظريا للتعامل مع خصوصية الواقع الاقتصادي العربي والاستجابة للطموح للانطلاق والتقدم الاقتصادي والاجتماعي.

غير أن هذا العامل النظري لا يفسر لنا استمرار الجاذبية الهائلة التي يتمتع بها الفكر الراديكالي الاقتصادي وضيق حيز الاجتهاد فيه، وربما نجد شيئا من هذا التفسير في العوامل السياسية المحيطة والحاكمة لتطور المجتمعات العربية خلال هذا القرن كله، وبالذات خلال العقود الأخيرة.

لقد تطور الفكر العربي الحديث في كل مجالاته في سياق محكوم برد فعل مرير ضد الاستعمار الغربي، وقد تفرع رد الفعل هذا إلى مدرستين عريضتين: الأولى ترفض الحضارة الرأسمالية الغربية التي أنتجت هذه الظاهرة الاستعمارية العدوانية رفضا باتا، وترى أن الحل للأزمة الاستعمارية هو العودة لاستئناف سيرة الحضارة العربية بتراثها التقليدي. أما الثانية فترى استحالة إلحاق الهزيمة بالاستعمار الغربي من دون استيعاب إنجازات الحضارة الغربية بهدف عصرنة المجتمعات العربية وتحديثها في شتى المجالات. وقد نشأت مدرسة ثالثة ترى إمكانية تحديث وعصرنة المجتمعات العربية في سياق النضال من أجل تحريرها دون العودة إلى التقاليد بالضرورة، وخاصة تلك التقاليد التي بدت بالفعل شديدة التأخر والاستبداد والاستغلال، والتي شاعت في عصر الهيمنة العثمانية. ونظرت تلك المدرسة الأخيرة إلى النماذج السوفيتية والصينية كبديل ملائم للتقدم والتحديث مع تشديد النضال ضد الاستعمار والحضارة الغربية

الرأسمالية التي أنتجته. ونمت هذه المدرسة الأخيرة بسرعة ملحوظة في عقد الأربعينيات، وأثرت بقوة على التجارب الراديكالية الوطنية والقومية في شتى المجالات، بما فيها المجال الاقتصادي.

ورغم اقتلاع الاستعمار التقليدي من الأرض العربية، فإن التناقض مع الحضارة الغربية الرأسمالية قد استمر كنتيجة لزرع إسرائيل كمجتمع استيطاني إحلالي شديد العنف ضد الشعوب العربية، وتمكينها من التوسع العسكري والعدواني ليشمل كل أراضي فلسطين، إضافة لأراضي أقطار عربية أخرى.

في هذا السياق، يبدو استمرار رفض الحضارة الرأسمالية العربية بأسرها جزءا لا يتجزأ - من الناحية العاطفية على الأقل - من النضال ضد المشروع الصهيوني وإلحاق الهزيمة به.

بالنسبة لهؤلاء الذين نظروا للتجربة السوفيتية والصينية (أثناء مرحلة القفزة العظمى إلى الأمام) كمصدر لاستلهام نموذج يحقق التقدم والتحديث الاقتصادي والاجتماعي مع استمرار النضال ضد الرأسمالية الغربية، لم يمثل انهيار الاشتراكية السوفيتية والصينية سوى صدمة سياسية ونفسية لم تمتد لمراجعة نقدية ومعرفية لأسس هذه التجارب ذاتها. وحتى هؤلاء الذين قادتهم الصدمة إلى مراجعة عميقة لهذه التجارب، مالوا لأن يفعلوا ذلك بمد الجسور مع المدرسة الأولى التي نادت بالعودة إلى التقاليد باسم الأصالة.

وبسبب استمرار الوجع الوطني والقومي وما يرتبط به من مرارة وغضب ضد القوى الغربية المناصره لإسرائيل، تستمد الراديكالية عموما قوة دفع جديدة ومتواصلة، وهو ما يفسر استمرار النزعة الراديكالية الاقتصادية رغم انهيار نماذجها الدولية الأكثر انسجاما وتشددا.

والواقع أنه كان بوسع هؤلاء أن يمدوا بصرهم لدراسة نماذج أخرى، حققت نجاحا استراتيجيا بفضل استيعابها وقدرتها على أقلمة الإنجازات التي حققتها الرأسمالية الغربية لظروفها الوطنية الخاصة، مثل النموذج الياباني، والنموذج الصيني الأحدث (في ظل قيادة دنج زياو بنج). ونماذج دول جنوب شرق آسيا، وهي جميعا نماذج لم تتخل عن أصالتها الحضارية ولا عن حقوقها القومية في مواجهة الغرب، ولكنها لم تستنكف عن الاندماج المحسوب في النظام العالمي بهدف استيعاب المنجزات التكنولوجية والاقتصادية التي تتحقق من خلاله.

وربما يجب في هذا السياق أن نتساءل عن أسباب غياب نماذج من المصلحين الاقتصاديين المماثلين لدنج زياو بنج في الحالة العربية.

(٣) العوامل الاجتماعية

وتضيف العوامل الاجتماعية جانبا مهما لتفسير تشكيلة الفكر الاقتصادي العربي، فمن المؤكد أن الأوضاع الاجتماعية المرتبطة بالمرحلة السابقة على التجارب الثورية الاقتصادية والاجتماعية التي خاضتها مصر في الخمسينيات والستينيات وسوريا في الستينيات والسبعينيات، والعراق في السبعينيات والثمانينيات كانت بالفعل شديدة السوء، من وجهة نظر العدالة والإنصاف والتنمية على السواء. فالتركز الشديد لملكية الأرض، والطابع الاحتكاري لنمو الصناعة والخدمات الحديثة، وشدة الفقر في الريف والمدن هي جميعا أمور تصدم الضمير الإنساني. وحيث إن هذه الفترة قد نظر إليها باعتبارها «ليبرالية» أو «شبه ليبرالية» في الاقتصاد والسياسة، فقد مال الفكر الاقتصادي العربي للتوحيد بين الليبرالية والظلم الاجتماعي المتمثل في الاستغلال والسوء الشديد في توزيع الدخل.

وقد تكرر ذلك من جديد مع تطبيق سياسة الانفتاح الاقتصادي من جانب نظم الحكم العربية التي كانت هي نفسها قد قادت الإصلاحات الاجتماعية الكبرى اثناء المرحلة الراديكالية والوطنية الاقتصادية. وقد أشرنا في القسم الأول من هذه الدراسة إلى بعض النتائج الاجتماعية لتطبيق هذه السياسة، وهي مازالت قادرة على إحداث صدع في الضمير وجديره بالرفض الأخلاقي.

وبحكم أن الاتجاه الراديكالي هو الأكثر حرصا على مصالح الطبقات الشعبية في المجتمع، والأكثر حساسية تجاه قضايا مثل توزيع الدخل، والفساد، والكرامة والعزة القومية.. إلخ. فهو يميل لرفض كامل استراتيجية الانفتاح لما يسفر عنها في مرحلة معينة من كوارث اجتماعية وفضائح أخلاقية اقتصادية.

وبهذا المعنى، فإن الاتجاه الراديكالي يقدم قراءة متسرعة ونصائح أو توجيهات متسمة بالعمومية للواقع الاقتصادي ولاستراتيجية الاندماج في الاقتصاد العالمي.

– فهو من ناحية يكتفي بنتائج المرحلة الأولى لهذه الاستراتيجية، ولا ينظر لنتائج هذه المرحلة في إطار نموذج ديناميكي متعدد المراحل، ليحكم بصورة سليمة على ما إذا كانت النتائج الأولية لاستراتيجية الاندماج دائمة أم مؤقتة.

فقد ثبت أن بعض هذه النتائج مؤقتة بالفعل. فالآثار الانكماشية لخدمة الاصلاحات الاقتصادية المطبقة في بداية عقد التسعينيات قد انتهت في جميع الأقطار العربية تقريبا، وبدأت

مرحلة جديدة تتسم بانتعاش نسبي غير مصحوب بمستويات مرتفعة من التضخم مثلما كان عليه الحال في العقدين السابقين.

ويصدق نفس الأمر بالنسبة لمؤشرات تفصيلية، فبينما توقع أنصار الراديكالية الاقتصادية استمرار تدهور سعر صرف العملات الوطنية وحدوث فوضى دائمة في الصرف الأجنبي بعد تعويم العملات، نلاحظ أن ما حدث هو العكس، إذ مالت أسعار الصرف للاستقرار النسبي.

كما توقع أنصار الراديكالية الاقتصادية استمرار هيمنة القطاع الكومبرادوري من الرأسمالية المحلية. بينما نلاحظ بزوغ قطاع خاص صناعي ذي مستوى فني وتنظيمي راق، ولكن ما زال هذا القطاع يناضل لكي يجد لنفسه موقع قدم بين الشرائح الأخرى للطبقة الرأسمالية.

- ومن ناحية أخرى، فإن أنصار الراديكالية الاقتصادية يرفضون استراتيجية الاندماج الاقتصادي جملة وتفصيلا، ولا يهتمون اهتماما كافيا بإنتاج اقتراحات وموجهات تساعد على التخلص من أمراض المرحلة الأولى من التطور الرأسمالي وكذلك من عملية الاندماج في النظام العالمي. ومن هذا المنظور، تفتقد البيئة الاقتصادية للضغوط (الاجتماعية والسياسية) الرامية إلى تحقيق إصلاحات جزئية بهدف تقليص مدى انتشار الأمراض الاجتماعية والاقتصادية المرتبطة بالمرحلة الراهنة. ذلك أن تعزيز فرص نمو وتطور رأسمالي منضبط ومتوافق مع المصالح الاجتماعية والوطنية الرئيسية هو هدف يمكن تحقيقه من خلال جملة من الإجراءات الموازنة مثل قوانين منع ومناهضة الاحتكار، ومناهضة الإغراق، وإخضاع الأرباح الاستثنائية والخارقة للمساءلة، وفرض الانصياع للمواصفات الصناعية، والرقابة على الممارسات المصرفية، وتحرير المفاوضات الصناعية بما يحتم استقلالية الهياكل النقابية والاعتراف بالحقوق الاقتصادية المستقرة، هذا إلى جانب سلسلة الإجراءات التي تخفف من الفقر والبطالة ونتائجها وإنعاش برامج الرفاهة وخاصة إعانات البطالة.. إلخ.

رابعا: حول مستقبل الفكر والممارسة الاقتصادية العربية

عوضا عن تشتت القضايا واتساع دائرة الخلاف في المناظرات «الأيديولوجية» الجارية على اتساع الوطن العربي، وعلى مستوى جميع منتدياته ومطبوعاته الاقتصادية نقترح أن نركز قبل كل شيء على مسألة ضمان تحقيق الانطلاق خارج فلك التخلف وصولا إلى النمو المتواصل.

إن هذا التركيز يساعد كثيرا على وضع كافة المسائل الخلافية الأخرى في إطار منطقي وتجريبي سليم، مع الاحتفاظ بمحكات مهمة للاحتكام إلى احتمال نجاح أو عدم نجاح أفكار أو موجهات محددة للسياسة الاقتصادية.

وفي الإطار العربي، يتعين علينا كذلك أن نضيف قضية مركزية هامة وهي تحقيق أقصى قدر ممكن من التعاون الاقتصادي بين الأقطار العربية.

وأتصور أنه لو فعلنا ذلك لظهرت أمامنا بجلاء كاف محددات معينة للفكر والممارسة الاقتصادية العربية. ومن بين هذه المحددات ما يلي:

(١) عدم كفاية العناصر الأساسية في الممارسة وفي الفكر الليبرالي الذي ينطلق منها لإحداث الانطلاق الاقتصادي take - off في الحالة العربية.

فرغم الانعاش والتحسن الملحوظ في أداء الاقتصادات العربية خلال العامين الأخيرين، فإن هذا الأداء هو الأقل بالمقارنة بالمناطق والأقاليم الكبرى في العالم.

وكما لاحظنا يفتقر الفكر الليبرالي لجانب على درجة عالية من الأهمية في عملية انطلاق الاقتصادات المتخلفة، وهو الجانب التعبوي.

(٢) إن الفكر الراديكالي يخطىء بشدة عندما يتجاهل تحليل النتائج المريرة ـ وأحيانا الكارثية ـ للاستراتيجيات والنظم الاقتصادية التي قامت على الاكتفاء الذاتي والانفصال عن النظام الاقتصادي الدولي، وعلى هيمنة الدولة على النشاطات الاقتصادية بصفة مباشرة وغير مباشرة. فمن المسلم به أن هذا النظام قد يوفر قوة انطلاق أولية كبيرة ولكنه يؤدى في النهاية إلى الركود وإلى إخلاء المجتمع من الحيوية الاقتصادية، وإلى إهدار اقتصادي هائل.

ومن ثم فإن العودة إلى اقتصاد السوق وإلى الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي لابد أن يشكل قاعدة أساسية للتدابير الاقتصادية الهادفة للانطلاق وتحقيق النمو المتواصل والمشكل.

(٣) وعلى ضوء العنصرين السابقين، تصبح العقدة الأساسية هي تكييف الدور المحدد للدولة في إطار التدابير الرامية لتحقيق انطلاق ونمو اقتصادي متواصل.

إن الدور العام المأمول للدولة هو حفز الانطلاق والنمو الاقتصادي المتواصل الذي يحقق أقصى قدر ممكن من التوازن العادل بين قوى المجتمع، ويشكل أساسا معقولا لتفجير طاقاته وإبداعاته، ويجدد ويدفع تطوره في المجالات غير الاقتصادية: أي في المجالات الثقافية والسياسية والأخلاقية.

إن الآليات المحددة لتجسيد هذا الدور وتفعيله قد تختلف من مجتمع لآخر ومن مرحلة محددة إلى أخرى. ففي بعض أقطار الوطن العربي لم يعد من الممكن القيام بهذا الدور من خلال السيطرة البيروقراطية المباشرة على دولاب الإنتاج والتوظيف الآمر للفعاليات الاقتصادية والتحكم المباشر

في المتغيرات الحاكمة لمسار التفاعلات الاقتصادية. وصار من المحتم العمل على بعث حيوية الفعاليات الاقتصادية من خلال الاعتراف بالدور الجوهري لقوى السوق والمنافسة، وصار من الممكن في نفس الوقت، توظيف آليات الحفز التكنولوجي والمعلوماتي والتنظيمي لهذه الفاعليات في سياق تشريعي وسياسي يضمن حدا أدنى من الضبط المنهجي لمسار التفاعلات الاقتصادية بما يحقق قدرا معقولا من التوازن الاجتماعي.

ولا يقتصر هذا الدور على ما يسميه التيار الليبرالي بتخفيض تكلفة المعاملات، بل هو في الجوهر دور تحفيزي وتوازني في نفس الوقت.

ويتم تفعيل هذا الدور من خلال آليات اقتصادية أو ذات قيمة اقتصادية دون ضرورة لامتلاك أصول اقتصادية أو التحكم المباشر فيها وإدارتها بصورة بيروقراطية. فالتخطيط الحقيقي والفعال ليس ذلك الذي يتم عن طريق السيطرة على كميات اقتصادية، وإنما من خلال حفز الفعل الاقتصادي في مسار عقلاني سواء من حيث تخصيص الموارد أو من حيث توزيع ناتج عملية النمو المحقق.

وتشمل هذه الآليات ما يلي:

- حفز التطور التكنولوجي عن طريق دعم البحث والتطوير في المجالات المختارة وفقا لتصور مسبق (خطة تأشيرية).

- تسهيل تدفق المعلومات ونشرها في الهيكل الاقتصادي الوطني والقومي، ودعم اقتصاد المعلومات عموما.

- إبداع وتقديم أوعية تنظيمية مناسبة لتحسين فرص نشوء فروع وأنشطة اقتصادية جديدة، قد تشارك فيها الدولة بطرق مختلفة أو تضمن لها حدا أدنى من فرص النمو والربحية أو تقلص تكلفة المخاطرة (مثلا: صناعة المعلوماتية، الإليكترونية الدقيقة، الاتصالات، الفضائيات).

- ضمان التناسبات المطلوبة في فرص النمو بين المناطق الجغرافية/ الاجتماعية، والفروع والقطاعات المختلفة من الاقتصاد، عن طريق السياسة النقدية والمالية والإنمائية، وأحيانا عن طريق سياسات الدعم المباشر بما فيها مشتريات الحكومة.

- تسهيل انتقال التجديدات التكنولوجية والتنظيمية إلى كافة مستويات وأوعية النشاط الاقتصادي، سواء من خلال التشريع (منع الاحتكار، سياسة المكوّن المحلي، الإلزام بإقامة أنشطة البحث والتطوير، سياسات النشر والتوزيع.. إلخ).

(٤) إن الأمر الحاسم في تعيين الدور الاقتصادي والاجتماعي للدولة هو ضمان توازنية وعقلانية الدولة نفسها، وهو مالا يتحقق في إطار استمرار الطابع التسلطي للدولة. بل ولايمكن ضمان عقلانية وتوازنية دور الدولة دون ضمان تطورها تطورا ديمقراطيا.

(٥) إن الاندماج الفوضوي في النظام الاقتصادي الدولي قد لا يكون أقل إضرارا بهدف الانطلاق والنمو المتواصل عن عدم الاندماج أصلا. وبالتالي فإن ضمان تحقيق هذا الهدف يفترض أن يخضع هذا الاندماج لحد أدنى من التخطيط.

وهذا هو ما نعنيه باختيار الاندماج المخطط في النظام الدولي. ولا نعني بالتخطيط هنا العودة إلى أنماط السيطرة المباشرة على التدفقات التجارية والرأسمالية، وتدفقات العمل عبر الحدود، إذ لم تعد هذه السيطرة ممكنة وإنما نعني حفز أولية منظمة لهذه التقابلات، والتمكن من ضخها إلى الفروع الأكثر خطورة من الصناعة والاقتصاد عموما، وهذا هو ما نجح فيه الصينيون والكوريون ولم ينجح فيه العرب، حتى الآن.

(٦) إن تقريب الفوارق الطبقية هو بحد ذاته هدف مهم للسياسة الاقتصادية، فالعدالة هي قيمة جوهرية في حياة أي مجتمع، وهي قيمة عملية مثلما هي قيمة أخلاقية. إذ يستحيل احترام القانون من دون حد أدنى من العدالة.

ويعد هذا الجانب – والخاص بالسياسات التوزيعية – عموما من أكثر مجالات التطور أهمية للفكر الاقتصادي العربي. فهنا أيضا لم يعد من الممكن توظيف الآليات التقليدية مثل المصادرة والتأميم، وحتى النظام الضريبي لم يعد من السهل تكييفه بإرادة واحدة ومركزية وبالأساليب الإدارية والتشريعية وحدها، ونعتقد أنه من الممكن تحقيقه أو الاقتراب من العدالة بأساليب اقتصادية فعالة.

ومجرد تركيز الانفاق العام على تنمية القوى البشرية يقترب بنا كثيرا من معنى العدالة بوسائل وآليات اقتصادية سليمة، لأنه يرفع الإنتاجية ويمنع استخدام البطالة كوسيلة لخفض الأجور.

التعقيب

د. باقر سلمان النجار*

تتسم دراسات الأخ الدكتور محمد سيد سعيد بقدر كبير من الاجتهاد وبدرجة عالية من الانضباط الفكري، وكما لا أخفي استمتاعي بقراءة الورقة التي بين أيديكم فإني أسجل بعض الملاحظات التي اعتبرها شكلية.

أولا: في مسمى الورقة ومضمونها

١- أوقفني ذلك الاختلاف الذي لحظته في تسمية الورقة في ثلاثة مواضع، فعنوانها كما جاء في التخطيط المبدئي المعد من قبل الجهة المنظمة للندوة كان «التحولات الاقتصادية والاجتماعية وانعكاساتها الفكرية». أما العنوان الذي حملته الورقة فهو «المواقف الفكرية نحو التحولات الاقتصادية والاجتماعية في العالم العربي». وجاء مضمون الورقة ليعالج تحديدا مواقف الفكر الاقتصادي العربي من التحولات التي أصابت المنطقة خلال العقدين الماضيين، وتحديدا معالجة سياسات التحرر الاقتصادي وعمليات التكيف الهيكلي. لذا فالعنوان الأقرب لمضمون الورقة في اعتقادي، «مواقف الفكر الاقتصادي العربي من عمليات الإصلاح الاقتصادي».

٢- إن الورقة رغم انها قد شملت في عنوانها العالم العربي إلا أن المعالجة كانت في جلها أقرب إلى الحالة المصرية، أو منطلقة منها، وان بدت بعض السمات مشتركة مع بقية أقطار الوطن العربي.

٣- بدت بعض الفقرات الواردة في الدراسة مفتقدة للدقة ونازعة نحو التعميم. فحالات المعالجة الاقتصادية لعمليات الإصلاح الاقتصادي تنطبق تحديدا على دول الشمال العربي وليس جنوبه، أو لنقل جنوبه الشرقي (انظر الفقرة الثانية من البند «أولا» والفقرة الاولى من موضوع الاوليجاركية المالية/ العائلية). فرغم أن الكاتب يقصد دول مجلس التعاون تحديدا، إلا أنه قد أضاف إليها باستخدامه لتعبير الدول العربية المصدرة للنفط ليبيا والعراق. وحتى القول عن بناء نظام رأسمالي تقليدي متأثر ببعض المحرمات الدينية لا يشمل دول مجلس التعاون في عمومها.

* أستاذ بجامعة البحرين .

فالمحرمات الدينية قد تكون فاعلة في البعض من أقطار المنطقة، إلا أنها دون شك لا تبدو فاعلة بذات الشدة في كل أقطارها.

٤- لقد كان الكاتب مصيبا في إشارته لافتقاد الوطن العربي لمدارس فكرية أكاديمية على الصعيد الاقتصادي، وربما الأصعدة الأخرى، بذات الصورة التي شكلت فيها المدارس الاقتصادية لأمريكا اللاتينية وجنوب وشرق آسيا. والواقع أن الفكر الاقتصادي العربي، إن صح لنا تسميته بذلك، لم يكن نتاجا لممارسات أكاديمية وتراكمات معرفية مرتبطة بالخبرة الواقعية، وإنما جاء تحديدا استجابة للممارسات الاقتصادية للدول، أو لنقل لتبرير سلوك الدولة الاقتصادي ووضعه في أطر فكرية، الذي فرضته هو الآخر - أي سلوك الدولة - تحولات جذرية على الصعيد الاقتصادي والسياسي الدولي. إلا أن هذه التحولات أو بتعبير أدق الانطلاق نحوها لم تلازمها تحولات سياسية مماثلة. وبشكل عام فإن الفكر الاجتماعي في عموم المنطقة العربية، بدا لي غير مؤثر في مجمل التحولات التي جاءت على المنطقة العربية خلال العقدين الماضيين بقدر ما جاء انعكاسا لها.

٥- قادت عمليات التحول الاجتماعي والاقتصادي التي خضعت لها المنطقة العربية خلال العقدين الماضيين لمصاحبات اجتماعية في غاية الأهمية والخطورة منها: البروز المؤثر للطبقات الطفيلية في الاقتصاد والسياسة، اتساع رقعة الفقر وتآكل حجم الطبقة المتوسطة، عجز الخدمات الاجتماعية عن تلبية حاجات المجتمع وهزالة شبكة الضمان الاجتماعي... إلخ. وقد كتبت حولها الكثير من الاعمال الفكرية والعلمية.

ثانيا: تعليق حول بعض التحولات في المنطقة العربية

لا شك أن التحولات التي أصابت المنطقة العربية منذ حرب أكتوبر ١٩٧٣، وتاليا الارتفاع الكبير في أسعار النفط قد فرضت علاقة جديدة مع الآخر، كما انها مثلت - بالنسبة للبعض - بداية مرحلة الاندماج بعد عقود من الانعتاق. كما أنها قادت إلى مجموعة من التحولات الرئيسية على الأصعدة السياسية والاقتصادية والاجتماعية كما الثقافية.

منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- البروز القوي والمؤثر للدول العربية النفطية، وتحديدا المملكة العربية السعودية في المنطقة العربية. حتى ان أحد المسئولين الخليجيين قد وصف هذا بانتقال القرار العربي من الشمال إلى الجنوب. كما ان المرحلة شهدت تحولا أساسيا في طريقة حسم الصراع العربي - الإسرائيلي،

قادته مصر في وقت مبكر في نهاية السبعينيات ثم تبعها بعد ذلك كل العرب في التسعينيات. وقد جاءت حرب الخليج الثانية والاجتياح العراقي للكويت ليشهد سقوط آخر معاقل الرفض العربي للصلح مع إسرائيل، كما أن المرحلة سجلت حالة من الانسجام مع السياسة الامريكية وخصوصا حقبة الرئيس بوش.

كما مثلت المرحلة انقساما واضحا في التيارات السياسية والفكرية العربية على نفسها: القومية منها والإسلامية. وإذا كانت الجماعات الإسلامية قد استطاعت جمع بعض أشلائها، فإن الجماعات القومية قد فشلت ليس في جمع صفوفها فحسب وإنما كذلك في إعادة الروح لأطروحاتها القديمة التي مثل الاجتياح العراقي للكويت بداية أفولها وسقوط رومانسيتها. والغريب ان الشمال الإفريقي العربي، إذ بدا في العقود الماضية بعيدا بعض الشيء عن هموم وأحداث المشرق العربي، فإن أحداث التسعينيات جاءت لتجعل منه عنصرا أكثر انفعالا مع الأحداث العربية الكبرى.

والغريب كذلك أن الجزائر التي كانت في عقدي السبعينيات والثمانينيات أكثر أقطار الشمال الإفريقي تشابكا مع قضايا المشرق العربي الرئيسية، فإن المملكة المغربية بدت منذ الاجتياح العراقي للكويت أكثر تفاعلا ومداً لجسور الاندماج مع الغرب والولايات المتحدة الامريكية. في حين أضعفت إشكالات الصراع السياسي الداخلي في الجزائر أية إمكانية في التفعيل.

٢- إن واحدة من أهم التحولات التي أصابت الساحة الفكرية والسياسية العربية هو ذلك التعاظم الهائل في قوة جماعات الإسلام السياسي، والتي وإن بدت أكثر قدرة على الاستيعاب، وربما الاندماج في مؤسسة الدولة في الخليج والأردن والمغرب، إلا أنها باتت تمثل أحد أهم جماعات التهديد للمؤسسات السياسية القائمة في مصر والجزائر. كما استطاعت هذه الجماعات من خلال منظماتها غير الحكومية أو تلك التي تسيطر على إدارتها من أن تقدم خدمات طبية وتعليمية وأخرى اجتماعية عجزت الدولة عن تقديمها. الأمر الذي دفع على سبيل المثال السلطات المصرية، وأخيرا السلطة الوطنية الفلسطينية لإغلاق العيادات والمستشفيات ومؤسسات الرعاية الاجتماعية التابعة للجماعات الإسلامية رغم عجزها عن تقديم ذلك للعامة.

ومن المفيد هنا أن نؤكد أن تعاظم قوة هذه الجماعات واختراقها لمؤسسات الدولة الإعلامية والتعليمية جعل منها سلطة رقابية على خطاب الدولة والعامة على السواء. وبدت فتاوى تكفير البعض ومنع تداول منتوجهم العلمي أقرب إلى حالات التفتيش بل أنها قد مثلت شكلا من أشكال الماكارثية الجديدة.

ورغم كل ذلك، فإنها ـ أي جماعات الإسلام السياسي العربية ـ بدت كما في فلسطين ولبنان ومصر، واحدة من أعتى القوى المناهضة للصلح مع إسرائيل وللواقعية السياسية التي اتسمت بها بعض السياسات العربية.. بل ان البعض قد وجد في العمليات الاستشهادية لكل من حماس والجهاد الإسلامي قوة ضاغطة نحو مزيد من التنازل الإسرائيلي وان بدت بخلاف ذلك.

أخيرا، ان محاولات التحديث السياسي والمقرطة التي شهدتها بعض أقطار المنطقة العربية كمصر والأردن والمغرب، أثار بعض الجدل بين مختلف التيارات الفكرية العربية، حول مفهوم الديمقراطية ذاتها ومقاربتها من مفهوم الشورى، وممارستها ووعي السلطة السياسية بها. والغريب أن أعتى القوى المدافعة عن الديمقراطية لا تبرح أن ترتد عليها إذا ما أخرجت منها. ويمثل موقف القوى الجزائرية المختلفة من انتصار الإسلاميين في انتخابات الجزائر لعام ١٩٩٢ الخوف الدائم من الارتداد على الديمقراطية إذا لم تكن في مصلحة القوى الداعية لها. كما يمثل نقد القوى الإسلامية لها شكلا من أشكال ارتداد ما قبل الوصول.

مرة أخرى فإنني أنوه بأهمية ورقة الدكتور محمد سيد سعيد، وغناها المعرفي والمعلوماتي.

المناقشات

سناء الحمود

هناك فقرة وردت في تعقيب الدكتورباقر النجار، ربما هي وردت أصلا في ورقة الدكتور محمد سعيد يقول فيها: «وحتى القول عن بناء نظام رأسمالي تقليدي متأثـر ببعض المحرمات الدينية لا يشمل دول مجلس التعاون في عمومها. فالمحرمات الدينية قد تكون فاعلة في البعض من أقطار المنطقة، لكنها دون شك لاتبدو فاعلة بتلك الدرجة في كل أقطارها». وتعليقا على هذا الموضوع أقول: أنا لا اعتقد أنها فاعلة في أي دولة من الدول.. يعني المحرمات الدينية لا أجد لها أي مجال في الاقتصاد.. الاقتصاد قائم على «الفائدة» في كل دول العالم الإسلامي، وحتى البنوك التي ظهرت وتحمل أسماء بنوك إسلامية، وتقوم على نظام بما يسمى نظام مرابحة هي في الحقيقة نظام فائدة، الاسم فقط هو الذي اختلف. فهي لا تقدم قروضا حسنة أو مايسمى بالقرض الحسن، حتى القروض الاستهلاكية التي يلجأ إليها الشخص المحتاج، والتي تتراوح مابين ألف وألفي دينار فيها فوائد، ولكنها سميت بالمرابحة كنوع من تخفيف الذنب. فأنا لا أجد أي محرمات دينية في الاقتصاد بالنسبة للرجل، والمحرمات الدينية تنطبق على الأوضاع الاجتماعية وحدها وهي فيما يخص علاقة الرجل والمرأة فقط.

محمود شمام

تتحدث الورقة عن تلازم الاقتصاد مع السياسة رغم أن هناك من يرى أن الاقتصاد سابق للسياسة، وأنه القاعدة التي تنطلق منها السياسة، ولكن السؤال المهم من يسبق من؟ فكرة التلازم بالنسبة لي أنا على الأقل غير واضحة، بدليل تعثر الإصلاح السياسي في المنطقة رغم وجود تحولات اقتصادية مهمة فيها.. هذا يدفعنا إلى تحديد الدولة.. هل هناك دولة قومية في هذه الكيانات العربية الموجودة، أم أن هناك بعض الدول العربية التي دخلت مرحلة الدولة القومية، وهناك دول أخرى كيانية تعيش على هامش الإنتاج؟

في النظام الرأسمالي العالمي.. هناك قضيتان مهمتان: العولمة وكيف تنعكس سواء من ناحية حرية التجارة وحرية تدفق المعلومات، وثورة الاتصال في تغييرها لبعض المفاهيم في عالمنا العربي. بمعنى آخر، في ظل حالة الاستقطاب التي نشهدها في كثير من الدول العربية التي تاكلت فيها الطبقة الوسطى، وهي في تقديري غير الطبقات المتوسطة في البلدان النفطية.. الطبقات المتوسطة في بقية أنحاء العالم العربي بدأت تتاكل بشكل كبير جدا، وفي حالة جدب، ويجذبها واقع الفقر إلى تحت وواقع المغامرة والتطفل والاقتصاد الطفيلي إلى فوق إذا حصلت بعض شرائحها على فرصة.

هذا الاقتصاد المختلط غير محدد الهوية. وكنت أريد أن أسمع من الدكتور محمد السيد ومن الدكتور باقر، بحكم أنهما يكملان بعضهما، إلى أي مدى تدهور نظام القيم العربي؟ وماهي العلاقة بين تدهور نظام القيم وبين أنواع الاقتصاد السائدة أو التجارب الاقتصادية السائدة؟ ولماذا ظلت السياسة العربية متخلفة تخلفاً كبيرا جدا عن الواقع الاقتصادي العربي الذي اندمج في السوق الرأسمالية والتي لها حقيقة إيجابياتها ولها أيضا سلبياتها؟ بمعنى أننا أخذنا «البيزنيس» وتركنا الديمقراطية.

محمود المراغي

سوف أتطرق إلى نقطة أظن أنها لم ترد في البحث، ولكنها متصلة بالعنوان والموضوع: التحولات الاقتصادية التي تحدث في العالم العربي يصحبها ما يسمى بإعادة النظر في دور الدولة، وأذكر أن التقرير الأخير للبنك الدولي هذا العام قد ركز على مسألة دور الدولة في ظل اقتصاد السوق، هل يمكن أن يكون الاتجاه في كثير من البلاد العربية هو تقليل دور الدولة وتدخل الدولة؟ أنا أظن أن هناك حالة خاصة تحتاج إلى نوع من الاجتهاد الفكري الاقتصادي، وهي حالة الخليج. الخليج بين متناقضين: اقتصاد حر، أو اقتصاد سوق، حيث يزداد دور الخصخصة في المنطقة، وفي نفس الوقت المورد الرئيسي للثروة هو النفط، فما زال مابين ٨٠٪ إلى ٩٠٪ من الناتج القومي لكثير من بلدان الخليج يأتي من النفط، والدولة في بلدان الخليج، طول السنوات الماضية، هي التي تملك، وهي التي توزع عائد النفط، وتوجه الاستثمار، وبالتالي هي المالك الأكبر والمستثمر الأكبر.

هنا أظن أن المسألة ليست مجرد أنها تملك (ومن الطبيعي أنها تملك الثروة الطبيعية) ولكن أظن أيضا أنها مرتبطة بالنفوذ بمعنى أن نفوذ السلطة، ونفوذ الحكومات، في الدول البترولية مرتبط بأن لها نفوذاً اقتصادياً وتلعب دورا في توزيع الثروة. كيف يمكن حل هذه المعضلة؟ ماهو دور الدولة الجديد في بلدان نفطية يعتمد اقتصادها على منتج رئيسي واحد له هذه الطبيعة؟ ربما طرحت أخيرا على ما أظن فكرة الخصخصة في البترول وكيف تكون. في الأطراف ليست مشكلة.. يعني لو قلنا إن محطات التوزيع سوف تصبح «قطاع خاص» فليس هناك مشكلة في هذه المسألة، ولكن المسألة في مرحلة الإنتاج ومرحلة التكرير. وبعد ذلك، مرحلة صناعة البترول لها صيغ مختلفة، وقد خضنا معركة ٧٣ و٧٤ من أجل إعادة السيطرة على مورد النفط. فهل نرجع ثانيا في ظل الخصخصة أو السوق الحرة لسيطرة النفوذ الأجنبي؟ طبعا لا أحد يرفض وجود الشركات الأجنبية، لكن هناك فرق أن تحضر كـ«مقاول» في ظل ملكية حكومية أو أن تصبح خصخصة كاملة. وأنا أظن أن هذه المسألة من المعضلات التي تحتاج إلى حل.

تعقيب الباحث على المناقشين

فيما يتعلق بتعقيب الدكتور باقر النجار، ليس هناك خلاف حقيقي حول أفكار الدكتور باقر، ولكنه أكد أن الورقة تتعلق أساسا بالأوضاع في مصر، ولكن وفق للتقرير الاقتصادي العربي الموحد وغيره من التقارير، وأيضا ما يمكن استنتاجه من خلال التقارير الدولية، فكل الدول العربية، تطبق - باستثناء العراق طبعا وحالات أخرى استثنائية - شكلا أو آخر من أشكال التحول إلى اقتصاد السوق وبرامج الخصخصة. لكن لو اقتصرنا على الدول غير الخليجية، فهناك المغرب والجزائر، تونس، مصر وإلى حد أقل سورية، واليمن، وحتى دولة مثل السودان طبقت برنامج التثبيت دون نجاح كبير، ولكنها طبقته على أية حال.

أما في حالة دول الخليج فمن الواضح أنه قبل وبعد أزمة الخليج كانت هناك أزمة مالية مستفحلة للدولة، وهي أزمة كان يمكن حلها بصورة تقليدية من خلال تقويم السندات في السوق الدولي، أو تصفية الأصول المالية وشبه الأصول للأوراق المالية المملوكة لها في العالم الخارجي، ولكن هذه المسألة استنفذت إلى حد بعيد وصارت أكثر من دولة في الخليج مقترضة صافية وليست دائنة صافية. وبهذا المعنى كان لابد من محاولة استنفار القطاع الخاص المحلي لتعويض العجز المالي للدولة، وتم ذلك جزئيا من خلال عروض في الخصخصة، ولكنه تم أيضا من خلال إصدار سندات وأوراق مالية، سندات خزانة بالطريقة المعمول بها في مصر مثلا. في النقطة المهمة التي طرحتها الدكتورة سناء الحمود وهي تؤكد أن الاقتصاد ربوي أيضا في دول الخليج ربما لا تختلف كثيرا في المضمون، ولكن الأشكال أيضا مهمة في حالة الاقتصاد. يعني فيما يسمى بأنظمة التوظيف الإسلامية العلاقة مباشرة بين الادخار والاستثمار، في حالة وجود مصرف يقوم على نظام سعر الفائدة وعلى الفائدة يصبح هناك دور وسيط للبنوك.. دور وسيط يقترب من دور البنوك التجارية وليس بنوك الاستثمار. يعني هذا الدور الوسيط له مضاعفات اقتصادية معينة منها إمكانية التسليف بأكثر بكثير من الودائع أو حجم الودائع المملوكة لأي بنك وخلافه فهناك مضاعف خاص للتسليف أو الإقراض بالنسبة لحجم الودائع وهذا له آثار اقتصادية معينة فربما يكون النظام ربوي من حيث الجوهر ولكنه مختلف إلى حد كبير عن الاقتصاد الرأسمالي المعروف في هذا الجانب بالتحديد.

بالنسبة للقضية الأخلاقية والفلسفية، وهي العلاقة بين المثل الأخلاقية والاقتصاد، فهذه قضية

حلها الغرب وبالذات بدءا من المواقف التي اتخذتها انجلترا في مقتبل القرن السادس عشر عندما فصلت الدين عن الممارسة الاقتصادية كلية، وبدأ علم الاقتصاد انطلاقا من هذه القاعدة: ان الممارسة الاقتصادية مستقلة عن الأخلاق وعن الدين، وان لها استقلالا عن الممارسة الأخلاقية. ويبدو أن علم الاقتصاد، كما تطور في عصرنا، انطلق من هذه القاعدة، ولكن هناك مراجعة شديدة لهذه الفكرة، لأنها فكرة أيديولوجية في نهاية المطاف، أو فكرة ميتافيزيقية (أنتولوجيا) فيمكن دائما مراجعتها وافتراض افتراضات بديلة، على الأقل هناك مدارس فلسفية تهاجم علم الاقتصاد الكلاسيكي انطلاقا من هذه القضية بالذات وهو هجوم صارم ومقنن في إطار ما يسمى الآن بمدرسة ما بعد الحداثة في الاقتصاد. فاقتصاد مابعد الحداثة أيضا يراجع هذه القضية بالتحديد وهي دور القيم والأخلاق في الممارسة الاقتصادية، ولكن ما لا ينبغي إطلاقا إهماله في تقديري، لأن هذه النقطة أسيىء التعامل معها بالفعل في العالم العربي، هي أن هناك إنكارا تاما لاستقلالية الاقتصاد، يعني هناك تصور أن الاقتصاد عجينة يمكن تشكيلها كما يشاء الساسة، وكما يشاء أصحاب المدارس الفكرية والأخلاقية وأنه يقبل كل شيء. وهذا أمر في الحقيقة، ينتقم منه الاقتصاد، أو يرد عليه بواقعنا الذي يتسم بقدر عالٍ جدا من التعسفية الاقتصادية، أو في حقيقة الأمر لم نكن نملك كثيرا من التخطيط بقدر ما ملكنا قدراً كبيرا من التعسف الاقتصادي.. تعسف الإدارة الاقتصادية. بينما طبعا اتفق مع نقد الاقتصادوية، أي الاعتقاد بأن الاقتصاد ينبغي أن يكون حاكما لكي شيء. ولكن النزعة التي نواجهها في العالم العربي هي نزعة مضادة بالضبط بمعنى إنكار أي خصوصية للممارسة الاقتصادية باعتبارها كذلك. فيما يتصل بقضية الجات، أو العلاقة مع الاقتصاد العالمي، هناك موقفان: موقف تقليدي يتفق عليه جميع الراديكاليين العرب باتجاهاتهم الماركسية والإسلامية والناصرية أو القومية.. وهو موقف يقوم على فكرة وطنية اقتصادية أو قومية اقتصادية: رفض الاندماج مع الاقتصاد العالمي أو على الأقل الحصول على الحد الأدنى من الاستقلال النسبي عنه معرفا باستقلالية نسبية لقاعدة التراكم المحلي، وربما إمكانية إعمال فلسفة جديدة في التنمية، وسميت عند أصحاب وأنصار مدرسة التبعية (النمو المستقل الذاتي عن الاقتصاد العالمي) في حقيقة الأمر إنه عندما نناقش الموضوع بصورة ملموسة: ما الموقف من الجات؟ ما الموقف من حركة التكنولوجيا ورؤوس الأموال وخلافه؟ سنجد أن هناك موقفين: موقف دفاعي هو السائد في العقل العربي، ويعتقد أنه من الممكن أن نصطنع مسافة عن القوى الجبارة والعاتية في الاقتصاد الدولي والدفاع عن سوقنا المحلي، أو قاعدة التراكم المحلية. أنا اعتقد أن هذه الفكرة تعمل بصورة تقليدية من خلال أسوار حمائية كمية وغير كمية – أي كمية وإدارية – إما مستوى عالي جدا من الحماية الجمركية أو التعرفة الجمركية، أو

من خلال نظام التراخيص والاذونات وخلافه. هذا الموقف الذي يفترض أن يسمى موقف تخطيطي أو موقف عقلاني في حقيقة الأمر لم يعد في رأيي ممكنا، وهذا يشبه بالضبط أنه لما جاءت الحملة الفرنسية على مصر استعمل المماليك تقنية تقليدية هي أن يغرقوا المراكب في النيل، وكانت هذه تقنية ممتازة جدا أيام زمان، وكل غزو خارجي كان يقف بالفعل نتيجة إغراق المراكب في النيل... إغراق المراكب بالمعنى الحالي الآن (أو بناء أسوار حمائية عالية جداً) لم يعد وسيلة لضمان الاستقلالية النسبية في الاقتصاد، أنا اقترح تصوراً بديلا وهو «هجومية اقتصادية»، بدلا من أن ندافع.. نهاجم، نهاجم عن طريق تحسين فعلي لمستوى الإنتاجية، عن طريق استيعاب التكنولوجيا وأنشطة الابتكار التكنولوجي وعن طريق ترقية الأشكال التنظيمية، وأشكال الممارسة الاقتصادية الداخلية، أي ترقية التكوين الاقتصادي العضوي الداخلي.

من خلال هذا يمكن بالفعل أن نحصل على استقلال نسبي. الاستقلال النسبي ليس معناه المسافة عن الآخر أو عن السوق العالمي، وإنما معناه في حقيقة الأمر القدرة على توليد قيم من خلال الفعل الاقتصادي. اعتقد أن الصين على سبيل المثال أكثر استقلالية من الناحية الاقتصادية، يعني دولة لديها ١٢٠مليار دولار فائض في ميزانها التجاري هي أكثر استقلالية بعشرات المراحل من دولة لم تكن لديها علاقات حقيقية مع الاقتصاد العالمي، وكانت متوازنة عند مستوى منخفض جدا من الإنتاجية والاكتفاء الذاتي. فهاتان استراتيجيتان مختلفتان، والاقتصاديون العرب منقسمون حولهما انقساما شديداً.

في النقطة التي أثارها الأستاذ محمود شمام: لم نسم مدارس اقتصادية عربية لسبب بسيط انه لا توجد مدارس اقتصادية عربية حقيقية، وربما لايكون مطلوبا أصلا لأن هذا جزء من الدعوة لعلوم عربية.. علوم عربية على الأقل من الناحية (الإبستيمية) - أي تصور إمكانية أو وجود فعلي لمنهجية معرفية عربية خاصة، فمجرد أننا عرب ومسلمون يحمل معنى أننا نعرف بطريقة خاصة ولدينا محكات لاختبار مصداقية المعارف خاصة ومختلفة عن العالم - بينما على الأقل أسس العلم الحديث قائمة على فكرة أن العلم لابد أن يكون عالميا لأنه متصل بطريقة الإدراك الإنساني، طريقة إدراك البشر للعالم المحيط به. بمعنى أنه لا يوجد علم اقتصاد عربي ولا علم اقتصاد أمريكي مثلا أو أمريكي لاتيني. هناك علم اقتصاد واحد، ربما تكون الموضوعات مختلفة، وأجندة العمل مختلفة تبعا لاختلاف التنشئة الاجتماعية والظروف الاقتصادية. من الممكن أن تكون مزودا بنفس الآليات والمعارف والمداخل وخلافه، لكن تجتهد في أساليب المعرفة، لأنها مناسبة لقضاياك الخاصة وأجندتك الخاصة، لكن من الممكن أن نتكلم عن ماركسية عربية تقليدية اجتهدت

اجتهادات كبيرة، وكان لها دور في ترقية مفهوم نمط الاستهلاك الآسيوي، وأيضا في مدرسة التبعية كان هناك دور خاص لعدد كبير من المؤلفين العرب في إطارها، على الأقل المشهور منهم، الأستاذ الدكتور سمير أمين واستنباطه لمفهوم النمط الخراجي وبحوثه الحالية حول شيء أنا في رأيي لايزال غامضا، في ذهني على الأقل، ويسمى بتشكيلات «ما بعد الدولنة» أو مابعد الدولة.

نجد بعد ذلك المدارس الليبرالية وأغلبها معلق ومدرج في إطار الكلاسيكية الجديدة وبعضها طور فهما أرقى أو به ميل شديد للكينزية باعتبارها توفر آلية محددة لتدخل الدولة يمكن تطويرها، وبالتحديد فيما يتصل بقضية عدم التوازن التلقائي للسوق لأن الافتراض التقليدي للكلاسيكيين هو أن السوق تتوازن تلقائيا. لكن نحن لا يوجد عندنا سوق أصلا.. يعني لاتوجد رأسمالية أو نظام رأسمالي أصلا، فافتراض التوازن غير موجود أصلا وهذا يجعلهم يضعون بعض الإضافات فيما يتصل بتوظيف الكينزية حتى في الجهود التخطيطية للدولة في الستينيات.. لكنها في مجموعها جهود داخل مدارس اقتصادية عالمية.. المسألة في رأيي أن هذه الاجتهادات ذاتها لم تكن شاملة بما يكفي لكي تؤسس لمجال بحث في الاقتصاد العربي يمكن توريثه للأجيال القادمة باعتباره الحكمة الاقتصادية العربية لو جاز التعبير. الإضافة الوحيدة ربما تكون في مجموعة البحوث الكثيرة والمتراكمة الآن حول مايسمى بتيار الاقتصاد الاسلامي وبعضها يتسم بجدية ومفروض التعامل معها بجدية شديدة بغض النظر عن قبولها أو رفضها. وبينما كان تعبير «اقتصاد إسلامي» يحمل في الماضي درجة كبيرة من الابتذال عندما نأتي إلى العلم فإن هناك الآن على الأقل من ١٠ إلى ١٢ كتاباً على درجة عالية جدا من الرصانة العلمية ومكتوبة بتأمل عميق وجدي على نفس الدرجة، أو أعلى من المسئولية . مقولة تآكل الطبقة الوسطى أو انتهائها أو انهيارها.. هناك عدد كبير من المفكرين وخصوصا العرب، وربما كتاب الدكتور رمزي زكي الأخير عن الطبقة الوسطى يكون هو التعبير المثالي عن هذا الموقف، وأنا شخصيا لا أشاركه الرأي في أن الطبقة الوسطى قد انهارت ولا أشاركه الرأي أكثر في أنها انهارت بسبب التحولات في الاقتصاد من الاستقلال للتبعية، أو من التخطيط للفوضى وللسوق وخلافه. على الرغم من أن موقف الطبقة الوسطى العربية كان فعلا مأزوما بالنسبة لحالة مصر.. لأن الطبقة الوسطى لها شقين إما الفئات المهنية العليا التي تعمل لدى نفسها في أعمال أو مهن حرة، وإما أنها في الغالبية الكاسحة منها – وبالذات القطاع الأدنى منها – يعمل لدى الدولة، وطالما أن الدولة مأزومة مالياً فإن وضع الطبقة الوسطى أو الفئات الوسيطة الحديثة سوف ينهار أو يتدهور، وهذا الحاصل الآن، مع استمرار أزمة الدولة المالية. وهذه بدأت من فترة طويلة جدا، وبالذات في مصر بدأت مع العجز عن تدبير موارد جديدة للخطة الخمسية الثانية في ١٩٦٥، وربما يكون الثبات

النسبي للأجور والمعاشات هو السبب الأساسي. لو افترضنا أن الدولة صححت وضعها المالي وبدأت في الانتعاش اقتصاديا بما يمكن الدولة من توسيع وعاءها الضريبي، لأصبحت قضية حتمية جداً أن يتم تحسين الرواتب لموظفي الدولة لأنه على الأقل.. ليس بالإمكان أن نصل إلى مستوى معقول من الكفاءة في الإدارة العامة أو نقضي على الفساد الصغير على الأقل دون إحداث تحسين جذري في مستوى معيشة الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى، أما الشرائح العليا فحظها تراوح وفقا لحالة الاقتصاد، حيث إن الفترة بين ١٩٧٩ و١٩٨٦ اتسمت برواج مالي خطير في الدول العربية النفطية وغير النفطية.. الشرائح العليا من الطبقة الوسطى ازدهرت ازدهاراً كبيراً جداً، والـ ١٥٪ الأعلى من الفئات الدخلية كانت تحسن نصيبها بشكل واضح جدا - وهذه هي التي تسمى الطبقة الوسطى بالشكل التقليدي أي الـ ١٥٪ الأعلى - من الدخل خلال هذه الفترة من ٧٩ إلى ٨٦-٨٧، بينما الوضع انعكس بعد ذلك نتيجة الأزمة الانكماشية الممتدة التي ارتبطت أولا بانهيار الاقتصاد النفطي، وثانيا بمجموعة العوامل المرتبطة بالبرامج الانكماشية لصندوق النقد الدولي. فالطبقة الوسطى بهذا المعنى تصدعت أو وضعها ساء، إنما هذا ليس حكما تاريخيا وليس حكماً أبدياً، إن الاستقطاب سيصل إلى أن يصبح هناك طبقات عاملة وطبقات كومبرادورية أو ثرية أو رأسمالية، وهكذا.. طبعا هذا أمر مستحيل لأن هناك وظائف مهمة للطبقة الوسطى سوف تستمر في تأديتها وحظها الاقتصادي سوف يختلف تبعاً للأوضاع الاقتصادية ولتطورها النقابي والسياسي وغيرها من العوامل.



فكر الوصاية، ووصاية الفكر

إشكالية النخبة والجماهير في الفكر العربي المعاصر

د. تركي حمد الحمد *

مقدمة: عن أي نخبوية نتحدث؟

ليست النخبوية المتحدث عنها هنا هي ذلك الوصف الاجتماعي والسياسي لواقع معين. فهي ليست مفهوم النخبة الذي يتحدث عنه علماء الاجتماع، والاجتماع السياسي، مثل موسكا وميشيلز، وباريتو وبيرنهام ورايت ميلز[1]. فالنخبة بهذا المعنى، عبارة عن مفهوم علمي وأداة لتحليل النظم السياسية، وتعبير عن أيديولوجيا عامة تحكم أي مجتمع وكل مجتمع[2]. ووفقاً لنظريات هؤلاء وغيرهم من أصحاب هذا الاتجاه، فإن النخبوية واقع يفرض نفسه، حتى في أعتى المجتمعات عراقة في الديمقراطية. فالديمقراطية قد تعني المساواة أمام القانون، وقد تعني المساواة في الفرص، ولكنها لا تعني المساواة في كل شيء وكل حال. فالذي يسير النظام الاقتصادي أو الإداري الاقتصادي مثلاً، هي النخب بهذا الشكل أو ذاك. فوجود النخب واقع ملموس إذن، ودورها واضح.

---

* كاتب ومفكر سعودي .

والديمقراطية على أية حال، لا تعني نفي النخبوية، أو القضاء على النخبة، بقدر ما تعني انفتاح النخبة، وذلك نظرياً على الأقل. أي كون النخبة دائرة مفتوحة لكل أحد وأي أحد، بناء على معايير الكفاءة وتساوي الفرص. وهذا ما يفرق النخبة في الأنظمة الديموقراطية عنها في الأنظمة الأخرى، من أرستوقراطية وأوليجاركية وغيرها، حين تكون الدائرة النخبوية قاصرة على البعض، وليست متاحة للكل. هذا لا يعني أن الأنظمة الديمقراطية في واقعها الفعلي تتماشى مع النظرية الديمقراطية في شكلها النموذجي أو الصافي ، حين لا تكون دائرة النخبة مفتوحة كل الانفتاح كما يفترض. خلاصة القول هي ان النقاش لا يدور حول وجود أو عدم وجود النخبة في هذا المجتمع أو ذاك، هذاالنظام أو ذاك، ولكنه يدور حول بنية النخبة وعلاقتها بالمجتمع من حولها.

النخبويةالمتحدث عنها في هذه الورقة هي موقف ذهني، ولانقول تيار فكري، لفرد أو جماعة تجاه المجتمع الذي تعيش فيه، والقضايا التي تتعامل معها. إنها نوع من «الأفلاطونية» الفكرية، إن صح التعبير. ففي «الجمهورية»، قسم أفلاطون المواطنين إلى ثلاث طبقات متمايزة: الملوك الفلاسفة، والعسكر، والعامة من تجار وصناع وزراع . وهذا التقسيم قائم، وفق نظرة أفلاطون، على التمايز في القدرات الطبيعية بين الأفراد. فكما أن الجسد يتكون من عقل وقلب وحواس، فكذلك الدولة. وجعل أفلاطون من الطبقتين الأولتين، الملوك الفلاسفة والعسكر، حراساً للدولة، أي أوصياء عليها. وحرم العامة من أي حق سياسي ، وبالتالي أي نشاط في هذا المجال. هذه «الوصاية الأفلاطونية» هي بالضبط المقصود بالنخبوية في هذه الورقة. إنها موقف هذا الفرد أو (تلك الجماعة) من مجتمعه وقضاياه. وقد لا يكون هذا الموقف معبراً عن واقع موضوعي، كما في حالة نظريات النخبة أو الصفوة، بل قد يكون موقفاً ذاتياً في أغلب الأحوال، يعبر عن نظرة صاحبه إلى نفسه. فصاحب مثل هذا الموقف، يتعامل بوصاية فوقية مع كل القضايا التي يتعرض لها، حتى وهو يطرح طرحاً يفترض فيه أن يكون جماهيرياً مثلاً. النخبوية هنا تعني الوصاية، واعتقاد صاحبها بامتلاك الحقيقة المطلقة التي من خلالها يملك الحق في النفي المطلق أو الإثبات المطلق.

يروي الدكتور علي الوردي في «وعاظ السلاطين» القصة التالية: يروى أن الخليفة سليمان بن عبد الملك كان يتنزه ذات يوم في بادية فسمع صوتاً يغني من بعيد. وكان الصوت رخيماً مطرباً،

فغضب الخليفة منه إذ اعتبره خطراً على عفاف النساء، وسبباً من أسباب إغرائهن وإفسادهن. فأمر بخصاء المغني. وقد خصي المسكين فعلاً[٣]. قد لاتكون هذه القصة قد وقعت بحذافيرها تاريخياً، ولكنها من الممكن أن تحدث أو ما يشابهها في مثل تلك الظروف.

وهي مليئة بالدلالات المتعلقة بموضوع الورقة. فالخليفة هنا، نصب من نفسه «وصياً» على الفضيلة، كما يفهمها، وأعطى بالتالي لنفسه الحق في فرضها بأي وجه يراه مناسباً. وقد يكون مثل هذا الوضع «طبيعياً»، مأخوذاً في الاعتبار أنماط السلطة السياسية في ذلك الزمان. ولكن أن يمتد مثل هذا الموقف ليصبح صفة من صفات العقل السياسي العربي المعاصر، في تعامله مع المجتمع والقضايا المنبثقة منه، فهنا تكون المعضلة المُعانى منها.

جذور النخبوية في تاريخنا

مثل كل المجتمعات الإنسانية، كان المجتمع العربي، قبل الإسلام وبعده، مجتمعاً نخبوياً. فالمساواة المطلقة تبقى حلماً من الأحلام في كل الأحوال. ولكن الإسلام في فجره الباكر، حاول أن يفتح الدائرة النخبوية لتستوعب عناصر جديدة، ولكن الأمور عادت إلى الدائرة النخبوية المغلقة مع انتهاء الفجر الباكر للإسلام. لا نقول إن الدائرة النخبوية، سياسياً واجتماعياً، قد كسرها الإسلام، ولكن نقول إنها أصبحت أكثر مرونة. وحتى هذه المرونة النسبية، انتهت باغتيال الخليفة الراشد الثاني، عمر بن الخطاب، وعادت النخبوية المغلقة القديمة ، ولكن في إطار جديد . فقريش السائدة قبل الإسلام، أصبحت أكثر سيادة واحتكاراً للسلطة بعد الإسلام، بعد أن جددت شرعيتها بالدين الجديد.

ليس هذا هو المهم، فمثله يحدث في كل المجتمعات التاريخية قديماً وحديثاً. المهم هو في تحول هذه النخبوية السوسيولوجية إلى نخبوية ابستمولوجية، وانعكاس كل ذلك على الأفراد والجماعات من حيث الموقف النخبوي الفكري تجاه الآخرين، والممتد حتى هذه اللحظة لدى الشرائح الأوسع من مثقفينا. فلتبرير النخبوية السياسية والاجتماعية السائدة ، يلاحظ أن هناك احتقاراً مفرطاً للعامة، أو السواد، أو الدهماء ، أو الرعاع، أو الغوغاء، أو نحوها من تعبيرات، مثل الأوباش والطرارون والغواة والسفهاء في تاريخنا وكتابات مثقفينا الأوائل [٤]. فرغم أنه كان هناك توجس وخوف من العامة وحركاتهم السياسية والاجتماعية، فإن ذلك لم يكن لينفي الاحتقار أو يقلل منه. فها هو الجاحظ يقول فيهم:«ليس للخاصة قوة بالعامة ولاللعلية قوة على الأراذل، قال فيهم الإمام علي رضي الله عنه: نعوذ بالله من قوم إذا اجتمعوا لم يملكوا وإذا تفرقوا لم يعرفوا» [٥]. ويقول

شبيب بن شيبة: «قاربوا هذه السفلة وباعدوها، وكونوا معها وفارقوها، واعلموا أن الغلبة لمن كانت معه، وان المقهور من صارت عليه»(٦). ويقول واصل بن عطاء: «ما اجتمعوا إلا ضروا ولا تفرقوا الا نفعوا، فقيل له قد عرفنا مضرة الاجتماع فما منفعة الافتراق؟ قال: يرجع الطيان إلى طينه، والحائك إلى حياكته، والملاح إلى ملاحته، والصائغ إلى صياغته وكل إنسان إلى صناعته وكل ذلك مرفق للمسلمين ومعونة للمحتاجين» (٧). وما يقوله واصل بن عطاء هنا، هو الأفلاطونية السياسية والاجتماعية بعينها . فالعامة خيرها في ممارسة مهنها اليدوية لاتتعداها، وليس لها شيء غير ذلك. وكان عمر بن عبد العزيز إذا نظر إلى «الطغام» قال: «قبح الله هذه الوجوه لا تعرف إلا عند الشر»(٨). ويقول الفضل بن يحيى البرمكي:«إن الناس أربع طبقات. ملوك قدمهم الاستحقاق، ووزراء فضلتهم الفطنة والرأي ، وعلية أهلهم اليسار، وأوساط ألحقهم بهم التأدب، والناس بعدهم جفاء»(٩). والفضل هنا لا يجد مبرراً حتى لتصنيف العامة على أنها طبقة ، مهما كانت دونيتها، فهم ليسوا إلا جفاء. وفي مقدمة كتاب «المضنون به على غير أهله»، يقول حجة الإسلام، الإمام أبو حامد الغزالي :«اعلم أن لكل صناعة أهلاً يعرف قدرها. ومن أهدى نفائس صناعة إلى غير أربابها، فقد ظلمها . وهذا علق نفيس، مضنون به على غير أهله. فمن صانه عمن لا يعرف قدره فقد قضى حقه» (١٠).

ويلخص باحث في شؤون العامة في بغداد إبان القرنين الثالث والرابع الهجريين، الموقف العام من العامة بالقول:«ولا تكتفي المصادر بتصنيف العامة الطبقي، بل ترسم لها إطاراً خاصاً يبين قدراتها العقلية والفكرية وواقعها الأخلاقي. فالعامي يقابله العالم، والعامة متهمة دائماً بقدراتها العقلية.. والعامة متهمة بمعارفها فالفهم السيىء غاية السفلة إذ هو شبيه برتبتهم في نقصهم، ونفوس العامة خبيثة وعقولها رديئة ومعارفها خسيسة لا يجوز لأربابها ان ينشقوا ريح الحكمة، ولا أن يتطاولوا إلى غرائب الفلسفة»(١١).

قد يحتج على هذا التحليل بحجتين صحيحتين: الحجة الأولى هي أن كل المجتمعات قد مرت بمرحلة النخبوية الفكرية هذه، سواء في الشرق أو الغرب. فالإغريق كانوا يحتقرون كل عمل يدوي، وفلسفتهم إنما تعبر عن ذلك . وكانت العامة طبقة محتقرة في الصين والهند وأوروبا، ونظام الطبقات المقدس في الهند لا يجاريه أي نظام في التاريخ ربما . مثل هذا الاحتجاج صحيح تاريخياً، ولكن يرد على ذلك بالقول إن تلك المجتمعات، أو أغلبها، تجاوزت تلك المرحلة التاريخية حين دخلت في مرحلة الحداثة، أو تحاول أن تدخل فيها . فالحداثة لا تلغي النخبوية مثلاً بصفتها واقعاً اجتماعياً وسياسياً ملموساً، ولكنها تفتح الدائرة النخبوية للعموم، نظرياً وفكرياً

على الأقل. فإن لم يكن الناس متساوين في الواقع الاجتماعي ، فهم متساوون معرفياً، أي في قدرتهم واستعدادهم للوصول إلى الحقيقة، التي هي بالضرورة نسبية. أما في الأفلاطونية، فإن الأفراد لا يتساوون سياسياً واجتماعياً لأنهم لايتساوون معرفياً، أي في قدرتهم على الوصول إلى الحقيقة، التي هي واحدة ومطلقة هنا . وبالتالي فإن الحداثة والمعاصرة عدو للأفلاطونية الأبستمولوجية، كما أن النخبوية الأفلاطونية عدو للحداثة والمجتمع المفتوح(١٢). ويمكن القول إن الحداثة بكل الأشكال التي تتخذها سياسياً واجتماعياً، إنما تقوم على مشاركة العامة (المجتمع المدني) في مختلف أوجه النشاط السياسي والاجتماعي. ولكن المشكلة في عالم العرب هي أن النخبوية الأفلاطونية مازالت حية ترزق في أذهان المثقفين والمشتغلين في الشأن العام، حتى بين من يعاديها ويرفع شعارات الديمقراطية والمساواة، بحيث أصبحت من الظواهر الملحوظة في الفكر العربي، القديم منه والحديث.

والحجة الثانية هي أن ما يقوله الإمام الغزالي صحيح . فلكل صناعة أهل يعرفون قدرها، مما يتوافق مع مبدأ التخصص وتقسيم العمل. فليس من المعقول مثلاً أن يكتب اينشتاين للعامة، وبذلك فإن نظريته النسبية مضنون بها على غير أهلها. وليس من المعقول أن يكتب أستاذ جامعي بحثاً موجهاً للعامة. كل دائرة بعلمها وصناعتها أدرى، وتضن بهذا العلم على غير أهله. كل هذا صحيح، ولكن السؤال يبقى: إلى من يتوجه الخطاب؟ عندما تكون أكاديمياً صرفاً، فإن الخطاب يكون موجهاً إلى زملائك من الأكاديميين ، حسب التخصص المشتغل فيه. وعندما تكون سياسياً محترفاً، فإن خطابك يكون موجهاً إلى العامة لكسب تأييدها، حتى وأنت تعلم أنك قد لا تعني ما تقول في حقيقة الأمر. ولكن ماذا يعني أن تكون مثقفاً؟ ولمقاربة هذه القضية الشائكة في حياتنا الفكرية والعقلية، نقول: عندما يكتب محمد عابد الجابري مثلاً ثلاثية نقد العقل العربي، و«يهافته» جورج طرابيشي، فلمن هما يوجهان الخطاب؟ وعندما يكتب محمد أركون في الإسلاميات، فلمن يوجه الخطاب؟ وعندما يكتب ناصيف نصار عن الفلسفة والأيديولوجيا، فلمن يوجه الخطاب؟ تحديد محطة الخطاب النهائية هي مناط الحكم عليه. فلوسألت أكاديمياً لمن يوجه خطابه، لأجابك بأنه موجه إلى المعنيين بالأمر من زملائه، وعلى ذلك قس بقية التخصصات والاختصاصات. ولكن لو سألت مفكراً عاماً عن محطة الخطاب، لربما قال«الناس». صحيح أنه، أي المفكر العام، قد لا يذكر ذلك صراحة، ولكن أن تحاول«حدثنة» العقل العربي من داخله، يعني التوجه إلى العامة، التي هي مناط الحداثة المعاصرة. ولكن من هم هؤلاء الناس القادرين على فك الطلاسم، والتعامل مع المفاهيم المجردة، والسير معه في رحلة يريد من خلالها تجديد الفكر العربي ؟ هنا تبدو النخبوية بكل صورها وأشكالها: خطاب يراد من خلاله تغيير الذهن العام، ولكن العامة المراد

تغييرها لا تفهمه. ولكن ذلك لا يهم طالما أن هنالك نخبة قادرة على استيعابه والإيمان بمقولاته، وهذا هو الأهم. فالمثقف العربي في الغالب الأعم، لا يطرح رأياً، ولكنه يطرح حقائق مطلقة في اعتباره، يجب أن يؤمن بها كاملة دون نقد أو تشكيك، وهي ما يمكن أن نسميها عقدة«العصمة» عند المثقف العربي. ومجرد نظرة إلى سجالات المثقفين العرب توضح هذه النقطة. لقد اختزل «الناس» إلى ثلة من الناس، واختزلت الجماهير إلى مجرد مفهوم ذهني لاعلاقة له بذات الجماهير، وهذا هو جوهر الموقف النخبوي لدى المثقف العربي، الذي قد لا يعيه مباشرة ، ولكنه يُقرأ ويستشف من سلوكه.

يقول الدكتور علي الوردي في «أسطورة الأدب الرفيع» ، معلقاً على أثر ما يسميه الترف و(المترفين) التقليدي على أدبنا المعاصر، أو ما يصم نفسه بالمعاصرة : «إن الأدباء الذين يعيشون في أحضان هؤلاء المترفين لابد أن يقتبسوا منهم قيمهم تلك. ولهذا صار الأدب العربي من أرفع الآداب العالمية قاطبة . فهو يحتقر الصعاليك والمساكين من أبناءالشعب، ويعتبرهم مستحقين للحالة المزرية التي وقعوا فيها» (١٣). ولأجل ذلك ،لابد من «الوصاية» على مثل هؤلاء، لأنهم لايعرفون مصلحتهم التي لابد أن يكون المثقف، أو من يعتبر نفسه مثقفاً، أعلم بها.. إنها حكاية الحقيقةالمطلقة ، وجمهورية أفلاطون مرة أخرى.

أين الخطأ؟

رحم الله الشيخ عبد الله العلايلي حيث يقول:«ليس محافظة التقليد مع الخطأ، وليس خروجاً التصحيح الذي يحقق المعرفة» (١٤). وانطلاقاً من هذه المقولة، يمكن القول إن علة العقل العربي، وما ينتجه من فكر، ومن يمثله من مثقف أو مفكر، إنما تكمن في سلفيته غير القابلة للتغيير. فالعقل العربي اليوم ليس إلا امتداداً لعقل الأمس ومواقفه من شتى الأمور، طالما أن الآلية التي يعمل بها بقيت ثابتة لاتتغير . فمثقف اليوم ، ليس إلا امتداداً لنخبة الأمس الفكرية في تعاملها مع المجتمع وقضاياه. وفي مجال هذه الورقة، يمكن القول إن مثقف اليوم ومفكره مازال يعتقد أنه وصي على الحقيقة المطلقة حين تعامله مع العامة، التي يجب أن يكون وصياً عليها وإلا ضلت. يتساوى في ذلك الذي يرفع رايةالسلفية علناً، أو الذي يرفع راية مغايرة تماماً، طالما أن الخلفية التي تحدد آليات العقل وعمله واحدة. وسواء تحدث المثقف العربي عن «الشعب» أو «الجماهير» أو «المواطنين» أو «المجتمع المدني» ، أو غيرها من مفاهيم حديثة الظاهر، إلا أن مفهوم«العامة» وفق الفهم التقليدي يبقى هو المسيطر على الذهن، وهو المحدد للسلوك . وعلى الرغم من أن «عامة»

اليوم ليست ذات عامة الأمس ، من الناحية الاجتماعية، إلا أن المثقف مازال يتعامل معها بعقلية الوصاية الفوقية المعصومة[١٥]. كل شيء يتغير، ولابد أن يتغير، ولكن مشكلة المثقف العربي أنه يبقى سجين أفكاره التي يعتقد بصحتها المطلقة، حتى تفاجئه الأحداث والتغيرات فيلوم كل شيء ممكن إلا نفسه وأفكاره. فهو - أي المثقف العربي خاصة - يعيش في وهم ، وفق تعبير علي حرب ، وهو: «سعي المثقف إلى تنصيب نفسه وصياً علي الحرية والثورة، أو رسولاً للحقيقة والهداية، أو قائداً للمجتمع والأمة. ولايحتاج المرء إلى بيانات لكي يقول إن هذه المهمة الرسولية الطليعية قد تُرجمت على الأرض فشلاً ذريعاً وإحباطاً مميتاً. فالمثقفون حيث سعوا إلى تغيير الواقع، من خلال مقولاتهم، فوجئوا دوماً بما لا يتوقع: لقد طالبوا بالوحدة، فإذا بالواقع يُنتج مزيداً من الفرقة. وناضلوا من أجل الحرية، فإذا بالحريات تتراجع. وآمنوا بالعلمنة، فإذا بالحركات الأصولية تكتسح ساحة الفكر والعمل»[١٦].

هذا الدور التقليدي للمثقف في علاقته مع الجماهير، أي دور الوصاية وامتلاك الحقيقة المطلقة، أو المثل الافلاطونية، ليس قاصراً على المثقف العربي، وإن كان المثقف العربي أشد إخلاصاً لهذا الدور من غيره[١٧]. فجان بول سارتر في كتابه«دفاعاً عن المثقفين» مثلاً، لا يخرج عن هذا الدور. ولكن مشكلة المثقف العربي أنه لا يتغير مع المتغيرات، ولا يحاول أن يفهم هذه المتغيرات ومعناها الفعلي، لا المفترض وفق أفكاره الخاصة. فرغم كل ما حدث ويحدث على الساحة السياسية والاجتماعية العربية، فإن المثقف العربي غالباً مالا يعيد النظر في مسلماته الفكرية، ملقياً باللوم على كل شيء، إلا ذات المسلّمات. وكل ذلك يأتي من باب الثبات على المبدأ، والإخلاص للمثل العليا التي تخلى عنها الجميع إلا هو بطبيعة الحال. وذلك يشكل، عند التحليل، نوعاً من آليات الدفاع عن الذات في وجه متغيرات تهدد بسلب دورالوصاية والنخبوية عنه.

ولكن إذا كان المثقف الغربي، أو غيره، يشترك مع المثقف العربي في وهم الوصاية وملكية الحقيقة في وقت من الأوقات، إلا أن المثقف الغربي المعاصر يحني رأسه للأحداث، ويعيد حساباته مع نفسه عندما تلوح متغيرات جديدة في الأفق. تقول سيمون دي بوفوار، واصفة وضع جان بول سارتر في أعقاب ثورة مايو(آيار) الباريسية عام ١٩٦٨: «إن أحداث مايو ٦٨ التي انخرط فيها، والتي مسته بعمق، كانت بالنسبة له فرصة لمراجعة جديدة. لقد أحس بتشكك من وجوده كمثقف، ومن ثم اضطر، في غضون السنتين اللاحقتين، إلى التساؤل حول دور المثقف ، وإلى تغيير التصور الذي كان لديه عنه» [١٨]. هذا التصور الجديد عبر عنه سارتر نفسه حين قال:«إن المثقف محكوم عليه بالانسحاب من الأفق كإنسان يفكر بدل الآخرين: أن نفكر بدل الآخرين أمر غير

معقول يضع مفهوم المثقف موضع سؤال »[١٩]. ويعبر ميشيل فوكو عن ذات النقطة، أي موت المثقف التقليدي (ويبدو أن فوكو مغرم بالإعلان دائماً عن موت الأشياء متعقباً خطى أستاذه نيتشه الذي أعلن في الماضي موت الله) حين يضع المثقف ذاته ضمن نطاق نظام السلطة ، وليس مفارقاً لها، وبالتالي يفقد صفته الفوقية المتسامية على نسيج المجتمع نفسه، والمفارقة للتاريخ[٢٠].
هيمنة هذا النمط من النخبوية الثقافية (وهم الوصاية، وهم المثل المطلقة، تسامي المثقف)، أدى إلى شل فاعلية المثقف في الحياة العامة ، وعزله عن «العامة» ، التي من المفترض أن تكون هي محل التغيير الذي يقول به ويرفع شعاره. ولذلك، فإنه من الملاحظ أن «الإشكالات» والأسئلة الثقافية العربية الحديثة والمعاصرة، هي ذاتها، منذ صدمة الحرف المطبوع وحتى صدمة الحرف المنقول: نفس الدائرة ، ونفس القضايا، ونفس الحيرة. فالمثقفون العرب يدورون في حلقة نخبوية مغلقة: يتناقشون مع بعضهم البعض، ويتخاصمون ويتحالفون، دون أن يصل صدى ما يطرحون إلى الشارع بمعناه الواسع. والمشكلة الأكبر في كل ذلك، هي اعتقادهم التحدث باسم الشارع والتعبير عنه، رغم ان الشارع يسير في واد، وهم في كل واد يهيمون. وهذا الشلل يتبدى في حالتين: حالة الانسحاب الكامل من الحياة العامة، وحالة الاندفاع المطلق إلى الحياة العامة. في الحالة الأولى، الانسحاب الكامل من الحياة العامة، إما أن يترك المثقف الهم الثقافي جملة وتفصيلاً، وينعزل ، أو حتى ينتحر، أو ينخرط في خضم الحياة مثل العامة التي كان يرى نفسه وصياً عليها. وهو في كل هذه الأحوال يعيش في حالة من الغربة كالتي تحدث عنها أبو حيان التوحيدي حين قال: «قد قيل : الغريب من جفاه الحبيب، وأنا أقول: بل الغريب من واصله الحبيب، بل الغريب من تغافل عنه الرقيب، بل الغريب من حاباه الشريب، بل الغريب من نودي من قريب، بل الغريب من هو في غربته غريب، بل الغريب من ليس له نسيب، بل الغريب من ليس له في الحق نصيب.. يا هذا! الغريب من إذا ذكر الحق هُجر، وإذا دعا إلى الخق زُجر...»[٢١]. ورغم أن الباحثين يتعاطفون مع مأساة التوحيدي، والحياة البائسة التي عاشها، برغم غزارة علمه، وتوصل غيره إلى الانخراط في النخبة رغم أنهم أقل منه علماً.. فإن مأساة التوحيدي تلقي بعض الضوء على وضع المثقف العربي المعاصر. فالتوحيدي احتقر العامة ضمناً وصراحة، رغم أنه كان منهم اجتماعياً. فهو القائل:«وقال بعض الحكماء: لا ترفهوا السفلة فيعتادوا الكسل والراحة، ولا تجرئوهم فيطلبوا السرف والشغب، ولا تأذنوا لأولادهم في تعلم الأدب فيكونوا لرداءة أصولهم أذهن وأغوص، وعلى التعلم أصبر، ولا جرم فإنهم إذا سادوا في آخر الأمر خربوا بيوت العلية أهل الفضائل»[٢٢]. ولكنه كان يسعى للانخراط في نخبة رفضته، وهو الذي يعتقد في نفسه النخبوية. وفي النهاية انتحر أبو حيان بحرق كتبه ، وقال: «إني جمعت أكثرها للناس ولطلب المثالة

منهم، ولعقد الرياسة بينهم، ولمد الجاه عندهم ، فحرمت ذلك كله»[٢٣]. فلم تقبله الخاصة، ولم يستطع التماهي مع العامة، فضاع بين الاثنين.

ولعل في سيرة وزمان ومكان التوحيدي ما يبرر وضعه، فمن غير الممكن أن نحكم على أحد في مكان ما أو زمان ما، بمعايير زمان ومكان مختلفين. فاحتقار العامة، حتى من قبل نفسها، كان جزءاً من ثقافة ذلك العصر، حيث الفرق بين الخاصة والعامة لا يقوم على أسس طبقية اجتماعية وحسب ، ولكن على أسس خارقة للعادة، ومفارقة للطبيعة بالنسبة للخاصة[٢٤]. ولكن وضع المثقف العربي المعاصر، المشابه لوضع التوحيدي، غير مبرر. فهو يسعى إلى التغيير، ولكن من خلال الوصاية وحقائقه الثابتة. وهو يسعى للتأثير في العامة، وعينه على الخاصة. وهو يقول بالانتماء إلى العامة، وفي ذاته إحساس بالفوقية والتسامي. وعلى العموم، فإن المثقف منافس في ساحة السلطة من خلال محاولته التأثير على اتجاهات العامة، مثل السلطة السياسية التي يناهضها ـ بعض الأحيان ـ تماماً. فجوهر السلطة هو القوة، وجوهر القوة هو القدرة على التأثير، وهذه القدرة لا تتموضع في شكل واحد ، سلطة الدولة مثلاً ، ولكنها تأخذ أشكالاً عدة، من ضمنها الشكل الثقافي الذي يمثله ، أو يحاول أن يمثله المثقف.

مثقفون أم مؤدلجون؟

وفي الحالة الثانية من حالات التعبير عن فشل، أو حتى شلل، المثقف العربي المعاصر – أي حالات الاندفاع المطلق – يتحول المثقف من رقيب على العامة إلى الخضوع المطلق للعامة في حالات معينة. وبدلاً من تغييره للعامة وفق موقفه السابق، يتحول هو إلى مبرر لأي حركة تقوم بها العامة، ومن ثم يتحول من مثقف إلى محرض جماهيري، ومن مجال الثقافة إلى مجال الأيديولوجيا، بمعناها السياسي البسيط . وفي مواقف المثقفين العرب خلال حرب الخليج الثانية، على اختلاف المواقف والتيارات، خير برهان على هذه الظاهرة. قد يقال هنا: وما الضرر في ذلك؟ لقد انتُقد المثقف حين حصر نفسه في دائرة نخبوية معينة، فكرياً وموقفاً، وهو يُنتقد حين ينخرط بالكامل في العمل الجماهيري الواسع من خلال الأيديولوجيا الواسعة الانتشار.فالجماهير ، أو العامة، غير ميالة إلى التأمل المجرد والحكم العقلاني ، بقدر ما هي مندفعة نحو العمل المباشر، والأفكار البسيطة المعبرة عن الثقافة التي تعيشها فعلاً، أو المعبرة عن الحاجات المباشرة لهذه الجماهير[٢٥]. والأيديولوجيا، وفق التعريف السياسي المعاصر، عبارة عن نظام ، أو نسق بالأصح، من الأفكار البسيطة والعامة لتصور الواقع، وحلول عامة، وإجابات مطلقة. ولذلك فإن

الجماهير أكثر قبولاً بالنظام الأيديولوجي منها بأي نظام فكري آخر. ومن هنا، فإن المثقف قد يجد في الأيديولوجيا تلك العصا السحرية التي تحقق له المعادلة المستحيلة: تمثيل العامة، واكتساب مشروعية تمنحه القدرة على التأثير (السلطة)، وبقاء الانتماء إلى نخبة معينة لا تجعله مجرد واحد من العامة. فرغم أنه في هذا المجال، يسير وراء وجدانيات وعواطف الشارع ، النابعة من ارث ثقافي معين أو حاجة معينة، فإنه يحاول أن يبررها في إطار فكري معين، ووفق مفاهيم تبدو في ظاهرها جديدة، دون أن يحاول تغييرها أو نقدها، كما يحاول أن يظهر نفسه بصفته مثقفاً.

ونعود إلى الاعتراض المفترض السابق: ما الضرر في أن يكون المثقف مؤدلجاً، طالما أن ذلك يمنحه التماهي المفقود مع العامة وتطلعاتها ؟ المشكلة في كل ذلك أن مثل هذا الموقف يتعارض جذرياً مع جوهر الثقافة والفعل الثقافي بصفته موقفاً نقديا مفتوحاً، في مقابل الأيديولوجيا التي لا تحيا إلا بكونها نظاماً مغلقاً من الأفكار والحلول والإجابات. وبالتالي فإن المثقف في هذه الحالة، بدلا من أن يكون المعبر الرمزي عن تغيرات الواقع المعيش ، يصبح هو ذاته حجر عثرة في فهم ذات الواقع ، ويضلل الجماهير بدلا من أن يبين لها ماجرى ومايجري. فالأيديولوجيات قد تكون معبرة عن وضع اجتماعي أو سياسي معين، في لحظة تاريخية معينة، هذا صحيح. ولكن الأوضاع تتغير. والأيديولوجيا بطبيعتها لا تتغير، وتحاول فرض نفسها على أنها نظام أفكار مفارق ومتسام، ويكون القهر هو النتيجة . وعندما ينتمي المثقف إلى أيديولوجيا معينة، فإنه يحقق الشعور بالنخبوية فعلاً، ولكنه في النهاية يفقد الرابطة مع الواقع الاجتماعي والسياسي المتحرك، ويعود إلى العزلة من جديد. وينطبق مثل هذا التحليل على الأيديولوجيات التي وصلت إلى السلطة السياسية ، أو تلك التي كانت جماهيرية ذات يوم فتجاوزتها متغيرات الزمان والمكان. وفي كلا الحالين، فقد المثقف دوره كمثقف: فهو في الحالة الأولى موظف دولة، وهو في الحالة الثانية مجرد حارس لأفكار أعطيت صفة الديمومة والثبات، وهي ليست كذلك. مثل هذا التحليل يقودنا إلى مناقشة قضية علاقة المثقف بالسلطة السياسية، وعلاقة الاثنين بالمجتمع . فمن الأمورالتي تحولت إلى شبه مسلمات في الفكر العربي المعاصر أن المثقف يجب أن يكون بالضرورة ضد السلطة السياسية، وتنبع مثل هذه «المسلمة» من حقيقة أن الاثنين يتصارعان على السلطة (بمعناها الأشمل ، لا القاصر على السلطة السياسية). ولكن مثل هذاالموقف أوجد نوعاً من انعدام الثقة بين المثقف والسلطة: فكيف للسلطة السياسية أن تثق بمن يناصبها العداء ؟ وكيف للمثقف أن يمد يده لمن لابد أن يعاديه بالضرورة كي يكتسب صفة المثقف ؟ إشكالية جديدة من إشكالياتنا التي لا حصر لها، ويبدو أننا لا يمكن أن نعيش دون إشكاليات. وعلى ذلك، فإن المثقف عندما يتهادن مع

السلطة، فإنه يفقد دوره كمثقف ، إذ لابد أن يكون مع كل مايصدر عن السلطة السياسية، ولابد أن يكون مبرراً لكل ذلك ، ويتحول إلى سجين جهاز في هذه الحالة، كما تحول إلى سجين أفكار في الحالة الأخرى، أي الحالة الأيديولوجية.

هذه الإشكالية تجد جذورها في تلك الثنائيات المتعارضة بالضرورة، التي برع الفكر العربي المعاصر في إنتاجها. بمعنى آخر، في تلك الآلية الفكرية المسيطرة على العقل العربي، التي تصور العالم على أنه أضداد متعارضة لاتلتقي. وإن التقت، فذاك يكون نوعاً من التوفيق، أو التلفيق الذي لا يصمد طويلاً، وتبقى جذور الثنائيات المتعارضة. وفي الحالة المناقشة هنا، نجد أن المثقف «يجب» أن يكون «مع» السلطة، أو«مع» الجماهير وفق تصور ايديولوجي معين، ولكنه لا يمكن أن يكون مع الاثنين. يجب أن يكون «مع أو «ضد»، وعلى موقفه بين هذين القطبين، يتحدد وضعه كمثقف. هذه الآلية الفكرية التي يُنظر بها إلى العالم المحيط، سواء داخلياً أو خارجياً، هي ما يجب إعادة النظر فيه، ومحاولة تحليلها ونقدها. فالواقع كما هو، لا كما هو مفترض، يحتاج في فهمه والتعامل مع متغيراته إلى «فكر غير مؤدلج أو ممذهب، أي إلى فكر يتسم بالمرونة والانفتاح والابتكار..إنه يحتاج في الدرجة الأولى إلى أن يغير المرء نظرته الأحادية التبسيطية المانوية إلى الواقع، لكي ينظر إليه بتعقيداته والتباساته، بفجواته وتفجراته، باختلافه وزئبقيته»[٢٦].

من هنا يمكن القول إن دور المثقف هو دور المحلل والناقد، وليس دور الحاكم والمقرر في القضايا والأمور، محللاً للقضايا وناقداً لها كل على حدة، وليس معارضاً أو موافقاً للكيانات وفق قاعدة «إما، أو»، و«مع أوضد». من هنا يكتسب المثقف شرعيته، سواء لدى السلطة السياسية، أو لدى المجتمع. فمن الممكن أن يكون المثقف اليوم مع السلطة في هذه القضية أو تلك، ومن الممكن أن ينتقدها غداً في هذه القضية أو تلك، ولكنه ليس «معها» على الدوام، وليس «ضدها» على الدوام. الواقع المتحرك، والمتغيرات المختلفة هي التي تحدد موقف المثقف، وليس المسلمات الأيديولوجية، أو التماهي الكلي مع هذه السلطة أو تلك. ولكن كل ذلك يحتاج إلى إعادة نظر في الآليات الفكرية التي تهيمن على عقولنا، وخروج الفكر العربي، وبالتالي المثقف العربي من نخبويته المفترضة، ليقر بحقيقة أنه جزء من حركة المجتمع ومكوناته، وليس متسامياً أو مفارقاً لكل ذلك.

الثقافة، السلطة، والمجتمع: تماهي ما لا يتماهى

إذن، نحن الآن بصدد ثلاثة أركان رئيسة تتحدد في العلاقة بينها طبيعة السيرورة الاجتماعية، وبالتالي طبيعة التفاعل الاجتماعي: المثقف، السلطة ، والمجتمع . وإذا أردنا استخدام مقولات

تراثية، قلنا الخاصة والعامة. فالسلطة، في تاريخنا الاجتماعي، كانت دائماً تشكل لب الخاصة، والمحدد لمجال الخاصة. وبكلمات حديثة، فالسلطة في تاريخنا، هي النخبة الأولى والرئيسة، وهي من يحدد طبيعة ومجال النخب الاجتماعية الأخرى، وفق الطريقة التي تتعامل بها معها، ودرجة قربها أو بعدها عنها. والمثقف، أو المشتغل بحرفة الفكر والثقافة، يرى نفسه نخبة بذاتها، ويتحدد موقعه كنخبة اجتماعية فعلية بطبيعة علاقته بالسلطة السياسية تحديداً. وكلا الطرفين ينظران إلى نفسيهما على أنهما مفارقان للمجتمع الأعم، الذي يبقى «عامة» مهما علا شأنه.

وكل ركن من هذه الأركان الثلاثة يمتلك منطقه الخاص، أو نظامه الفكري، الذي من خلاله يفكر ويسلك. وتبدو أنظمة الفكر هذه، وخاصة في حالتنا العربية المعاصرة، متناقضة أشد التناقض. وعندما ندقق النظر أكثر ، نجد أن التناقض بين منطق السلطة ومنطق المثقف هو الأكثر بروزاً، أو هو يوضح كذلك وفقاً لآليات الفكر العربي المعاصر التي سبق الحديث عنها. فالسلطة السياسية لايهمها إلا واقع الحال الآني، لأن هذا الواقع الآني هو المحدد لاستقرارها، وبالتالي وجودها. فجوهر المنطق المسير للسلطة هو دائماً الوجود والبقاء. والمثقف، كما يصور نفسه، إنما يتحدث عن مأمول الحال، دون كبير اكتراث بواقع الحال. وكلا الاثنين يتنافسان على المجتمع ومكوناته من أجل اكتساب شرعية الوجود ، في صراع واضح على القدرة على التأثير. ومن هذا الصراع، أو قل التنافس، على ترويج كل طرف لمنطقه في المجتمع، تنشأ الأيديولوجيا، بصفتها الخطاب الأكثر قبولاً وإدراكاً لدى فئات المجتمع المختلفة(العامة). والأيديولوجيا في جوهرها، عبارة عن خطاب تبرير وتسويغ، لأي طرف يتبناها ، وتخفي في المسكوت عنه أكثر مما تعلن في المتحدث عنه.

وحيث إن «العامة» ميالة بطبعها إلى التلقائية والعاطفية والنفع المباشر، فإنها تكون مذبذبة الاتجاه بين هذين الخطابين الأيديولوجيين: خطاب المثقف المؤدلج، وخطاب السلطة القائمة.(٢٧) وعادة ما يكون لب ايديولوجيا السلطة هو النفع المادي المباشر، مغلفاً بالقيم الثقافية التقليدية المعيشة، أو القيم الأكثر قبولاً لدى شرائح المجتمع الأوسع. أما الأيديولوجيا خارج السلطة السياسية، فعادة ما تكون دائرة حول مبادىء ومثلها تصب بدورها في النفع المادي لأطراف المجتمع في النهاية، مثل المساواة والعدالة ونحوها. وفي حالات الاستقرار النسبي، السياسي والاجتماعي، تكون السلطة أكثر قدرة على احتواء المجتمع، واكتساب ولاء أطرافه المختلفة. ويكون الخطاب الثقافي المؤدلج، هو الأكثر قدرة على الاحتواء وكسب الولاء في حالات عدم الاستقرار النسبي، أو في حالة التحولات الاجتماعية الحادة.

فإذا نجحت السلطة وخطابها الأيديولوجي في احتواء المجتمع، فإنها تدفع المثقف إلى الركون إلى العزلة والانسحاب، والتقوقع حول ذاته وأحلامه بعيدة المدى، ملقياً باللوم على الظروف التي وأدت هذه الأحلام. بمعنى، إن المثقف في هذه الحالة يبتعد أكثر وأكثر عن مبدأ الواقع، ويستغرقه مبدأ الحلم بالكلية. من شواهد ذلك ما ذكره روائي مصري في ندوة حول التجربة الروائية، ضمن الأنشطة الثقافية لمهرجان المحبة التاسع في اللاذقية . ففي حديثه عن تجربته الروائية، وسيرته الذاتية، يجيب الروائي عن سؤال حول أهم الأحداث التي أثرت فيه، وجعلته يميل إلى الصوفية في كتاباته الأخيرة ، فيقول: «تغيرات كثيرة اثرت في منها وفاة والدي عام ١٩٨٠، والتغيرات العنيفة في مصر والعالم العربي، وهي تغيرات اثرت في كثيراً، وهزتني، ولذلك دخلت إلى عالم التراث الإسلامي» (جمال الغيطاني، وردت في جريدة عكاظ السعودية، العدد ١١٣٥٦، ١٤١٨/٥/١٨ - ١٩٩٧/٩/١٩). ما يقوله الروائي هنا، وهو مجرد نموذج، هو الهروب الثقافي ذاته ، والعزلة في شرنقة الذات، فهو يفر إلى التراث الإسلامي حين لا يحتمل الأحداث، بدلا من أن يبحث في أسبابها. ولعل مثل هذا الوضع يفسر لنا إلى حد كبير تلك النخبوية الهروبية، إن صح التعبير ، التي يمارسها المثقف العربي حين لا تسير الأمور وفق هواه. والغيطاني هنا، ليس إلا مثل معاصر ومباشر، وإلا فإن الأمثلة كثيرة. فعندما يتخلى أديب ومفكر مثل «طه حسين» عن مشروعه الثقافي النقدي، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف معه، الذي استهله في «الشعر الجاهلي»، و«مستقبل الثقافة في مصر»، ليحط رحاله في «على هامش السيرة»، و«الشيخان»، و«الوعد الحق»، ونحوها من موضوعات، فإنما يعكس ذلك نوعاً من الهروب الثقافي من المهمة الأولى والرئيسة التي نذر المثقف نفسه لها. ذلك لا يعني التقليل من شأن هذه الموضوعات علمياً، أو تراثياً، أو إيمانياً، فتلك مسألة أخرى، المقصود هنا أن طه حسين، بصفته نموذجاً لا بصفته الشخصية ، هرب من الظروف التي كانت تقف في وجه مشروعه الثقافي النقدي، ولجأ إلى عزلة التراث المريحة، في إطار من نخبوية ثقافية متعالية، تبدو وكأنها تتعامل مع ما يريد الناس، ولكنها في النهاية تعزل حركة الفكر عن حركة المجتمع والعالم من حوله.

وإذا نجح المثقف، أو من يعتبر مثقفاً في العرف العام، في اكتساب قواعد اجتماعية واسعة، عن طريق خطاب ايديولوجي يربط الأحلام الوردية الكبرى بعاطفة مشبوبة(وذلك يكون عادة في فترات التحولات الاجتماعية والسياسية، وفي ظل غياب خطاب سلطة فعال، أو عجز السلطة عن تقديم الحد الأدنى من المنافع، حيث تفقد في هذه الحالة شرعية الإنجاز)، فإنه يتحول إلى «زعيم» شعبوي، أو جزء من زعامة شعبوية، مبتعداً بذلك عن الواقع ، والحلم معاً، ليصبح همه الأوحد

الحفاظ على «عصبة» الزعامة ذاتها. ولعل حالة ميشال عفلق من جانب، وحسن الترابي من جانب آخر، تشكل نموذجاً للتحليل السابق.

كيف يمكن الخروج من إشكالية المتضادات هذه في حالتنا العربية المعاصرة؟ أم أنه كُتب علينا أن نبقى في دائرة التعارضات الفسيفسائية هذه؟ السؤال حقيقة ذو مضامين نظرية وعملية في ذات الوقت. فمن الناحية النظرية ، يمكن الافتراض أن هناك مجالاً للخروج من الدائرة المغلقة لهذه الإشكالية وذلك بالجمع الكيفي بين مجالي السلطة السياسية والثقافية، وذلك عن طريق ما يمكن أن نسميه «ثقفنة السلطة» و«وقعنة الثقافة»، بحيث يلتقي المجال السياسي والمجال الثقافي في مبدأ الواقع، الذي هو حركة المجتمع ذاتها، وبذلك تنتهي نخبوية الموقف المفترضة، وتتفاعل الأركان الثلاثة. ولكن يبقى السؤال: كيف يمكن أن يتم ذلك؟ فالمطلوب ليس مجرد الوصف النظري، والخروج بحلول نظرية تجريدية، بقدر ما هو ترجمة الوصف والحل النظريين إلى مخطط عملي، إن صح التعبير، قابل للتطبيق ولو جزئياً. فان تشعل شمعة خير من أن تلعن الظلام، وضياء فانوس على الأرض، خير من لمعان النجوم في السماء.

مثل هذاالحل العملي لا يقوم على «الوعظ» والإرشاد، أو مجرد محاولة نشر الوعي به، أو إقناع السلطة والمثقف بوصفة «الثقفنة والوقعنة» فالمسألة في المقام الأول هي مسألة تعارض ذهني وتكويني في الرؤية والسلوك، ومثل هذا التعارض لا يحل بالإقناع وافتراض النوايا الطيبة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإنه حتى لو افترض القدرة على الإقناع بسلامة الحل النظري المجرد ، فإن ذلك يكون متعلقاً بالأشخاص . ومهما كانت مزايا الأشخاص وسجاياهم، فإنهم يظلون كيانات مؤقتة، تنتهي سياساتهم وسلوكياتهم بمجرد انتهائهم، وليس هناك من ضمان لا ستمرار من بعدهم على رأيهم. ومجرد إلقاء نظرة عجلى على معظم الأنظمة السياسية المعاصرة يبين هذه النقطة.

إن حل «إشكالية» السلطة، الثقافة والمجتمع إنما تكمن في تجسيد الفكرة في واقعة، أو ترجمة المبدأ إلى مؤسسة سياسية أو اجتماعية. بمعنى آخر، في **مأسسة الحياة السياسية والاجتماعية يكمن الحل**. فالمؤسسة ليست إلا فكرة متجسدة على أرض الواقع، ومن هنا تنبع قيمتها وفاعليتها، من حيث كونها وعاء تلتقي فيه حركة السلطة والمثقف والمجتمع بشموله. فالمأسسة عبارة عن شريان سياسي واجتماعي تمر من خلاله الحركة الاجتماعية، بما فيها السياسية، بشكل منظم ومتحكم فيه ، مما يحول دون تلك الانفجارات العميقة المزلزلة في الحياة الاجتماعية والسياسية. وبذلك فإن المأسسة تشكل نوعاً من شبكة شريان وأوردة في حياة أي

كيان اجتماعي وسياسي، يحقق الاستقرار والاستمرارية للنظام السياسي، ومجالاً للتعبير عن الذات والحاجة، والمشاركة لبقية أطراف المجتمع، وفي مقدمتهم المثقفين أنفسهم. وبذلك فإن المأسسة تقطع الطريق على نهوض أي خطاب ايديولوجي متوتر، أو زعامة شعبوية معينة. كما أنها، أي المأسسة، تمثل نقطة التقاء للخاصة والعامة، تقضي على تلك النخبوية الفسيفسائية، التي تدور فيها النخب وبقية مكونات المجتمع في أفلاكها الخاصة، ودوائرها المنعزلة.

وإذا كانت الدولة هي التجسد التاريخي للفكرة المطلقة عند هيغل، من حيث إنها، وخاصة الدولة القومية الحديثة، الإطار الذي فيه تذوب تناقضات العام والخاص، المطلق والمحدود، الفرد والجماعة، السلطة والمجتمع المدني ، فإن المؤسسة هي التجسد الملموس لكل ذلك في داخل الدولة ذاتها. ولكن كل ذلك يستلزم وجود دولة إيجابية افتراضاً، وفق تعبيرات عبد الله العروي، تكون بمثابة القلب من الكيان محل التحليل.(٢٨)

نقد الثقافة، لا شجب السياسة

«شاهد الناس من حولك»، يقول الدكتور زكي نجيب محمود، «تدرك من سلوكهم أي ثقافة يعيشون .. إننا نعيش ثقافتنا في كل ما تراه من تفصيلات .. ذلك حين تكون الثقافة المعينة منسابة في عروق الناس مع دمائهم، فحياتهم هي ثقافتهم وثقافتهم هي حياتهم، لا حين تنسلخ عن الحياة ليضطلع بها محترفون يطلقون على أنفسهم اسم المثقفين..»(٢٩). ومن هنا ينبع السؤال: هل استطاع المثقفون والمفكرون العرب، على اختلاف اتجاهاتهم وميولهم ومذاهبهم، وما أنتجوه من فكر، أن يزرعوا قيماً معينة تظهر في سلوك المواطن العادي (العامة)، الذي هو محل كل خطاب يطرحه المثقف المنشغل«بإشكاليات» العصر وقضاياه، والذي، أي المواطن العادي، هو محل كل تغيير متوقع؟ إجابة مثل هذا السؤال هي المحك في مدى نجاح الخطاب الثقافي العربي المعاصر من عدمه. والجواب بصفة عامة هو لا، وإلا كيف نفسر ذلك الاكتساح الأصولي للساحة السياسية والثقافية العربية المعاصرة، والذي هو عودة إلى قيم تقليدية بحتة بأفج صورها وسطحيتها ، وأنماط سلوك لا تنتمي للفترة المعيشة، رغم مرور قرنين من محاولات «التنوير» والحداثة والنهضة، وغير ذلك من مفاهيم مماثلة يبدو أنها لم تكن تتجاوز النخبة التي تطرحها.(٣٠) وفي ذلك يتساءل باحث في دراسة له حول الصراع بين التيارين الديني والعلماني في التاريخ العربي الحديث والمعاصر: «نحن الآن على مشارف القرن الحادي والعشرين. الإنسان العربي مازال يتخبط في أزمات عميقة وإحباطات مريرة على كافة الصعد.. تفكيره لايزال أسير طروحات وأسئلة منذ بداية

«النهضة الحديثة» دون أن يجد أجوبة حاسمة عليها .. وضع شاذ وغريب يعيشه الإنسان العربي بين شعوب العالم». (٣١) ولماذا يكون ذلك؟ يجيب نفس الباحث جزئياً قائلاً: «لم تستطع القرارات الدينية، أو العلمانية أو التوفيقية، أن تكوّن مرجعية ثابتة تؤصل للإنسان العربي نظرته إلى الدولة والمجتمع والحياة والمستقبل، مع أن العلمانيين الليبراليين أتيحت لهم فرص الحكم والسلطة طيلة قرن من الزمان».(٣٢) ويبقى السؤال: ولماذا لم تستطع التيارات الدينية والعلمانية والتوفيقية أن تكوّن مرجعية ثابتة؟ بكل بساطة لأن ممثليها، سواء كانوا في الحكم أم في المعارضة، كانوا يكونون نخبة منعزلة عن حركة المجتمع ذاته، وكانت أفكارهم وتياراتهم حكراً عليهم، مع بعض شرائح من الطبقة الاجتماعية التي ينتمون إليها. وعادة ماتكون هذه الطبقة مدينية منفصلة العلاقة مع الريف ، أو الطبقات المدينية الأكثر هامشية، أو «العامة» وفق التعبير التراثي . لذلك لم تستمر«اللحظة الليبرالية» في مصر مثلاً، أو غيرها من بلاد عربية، لأنها كانت نخبوية الإنتاج والممارسة، سواء نخبوية اجتماعية أو نخبوية فكرية ، نظرت إلى المسألة سوسيولوجياً أو ابستمولوجياً. في كل الأحوال ، تجد أفلاطون وجمهوريته قابعين هناك لايريمان.

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإنه حتى في حالة الايديولوجيات الجماهيرية، التي تبدو ظاهراً وكأنها استطاعت الدمج بين النخبة والمجتمع ، فإن النخبوية المنعزلة هي من يسود في النهاية.فعندما تستنفذ الأيديولوجيا أغراضها التعبوية والتجيشية الوقتية(مثل حالات التحول الاجتماعي، أو الصراعي في الداخل أو مع الخارج)، تتحول إلى نخبوية فكرية وسلطوية معاً، سواء كانت على رأس الحكم أو خارجه. فأفكار الأيديولوجيا تصبح أفكاراً مفارقة مطلقة(كما في حالة ايديولوجيا القومية العربية أو الماركسية، بغض النظر عن المتغيرات المحيطة) في حالة عدم الحكم، وقمعية تسلطية في حالة الحكم، ولا يبقى من «الجماهير» إلا مفهوم غائم لا علاقة له بالجماهير الحقيقية، ولا بالمجتمع الفعلي . وفي حالتنا العربية، يمكن إرجاع هذه النخبوية، الممتزجة بالسلطوية ، إلى عاملين رئيسين كان لهما أكبر الأثر في تشكيل ملامح الفكر العربي الحديث والمعاصر: التسييس ، واللاجذرية.

وعندما يقال«التسييس»، فإن القصد هو محورية السياسة، ومركزية السلطة السياسية في الخطاب العربي المعاصر، أي الأدلجة المباشرة. كل شيء في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يبدأ وينتهي بالسلطة السياسية تقريباً.(٣٣) كي تحدث المجتمع ، لابد من السلطة. كي تحقق التنوير والنهضة والتنمية والاستقلال والحوار مع الآخر، أو مقارعته، والديمقراطية والعدالة والمساواة، لابد من السلطة. لا يختلف في ذلك تيار عن تيار ، ولا اتجاه عن اتجاه: كلهم

مجمعون، صراحة(كما في الحالة الأيديولوجية)، أوضمناً(كما في الحالة الفكرية عامة)، على محورية السياسة ومركزية السلطة. وبينما نجد أن التحول في الحياة الأوروبية كان في بداياته تحولاً اجتماعياً تحتياً، سواء على مستوى الفعل أو الفكر، نجد أن ما يجري في الحالة العربية هو محاولة للتغيير تبدأ من فوق، مع إهمال شبه كامل لذات المجتمع وتحولاته وآلياته.[٣٤] قد يقال هنا انه لايمكن مقارنة الحالة العربية بالحالة الأوروبية الماضية، وقد يكون هذا صحيحاً نسبياً . ولكن مثل هذا القول غالباً ما يتخذ مبرراً للصراع البحت على السلطة السياسية، أو مبرراً لعدم الفاعلية حين يكون الخطاب الثقافي عقيماً اجتماعياً، بإلقاء اللوم على السلطة، أو الاعتذار بعدم التمكن من السلطة. ومن الملاحظ في تاريخنا الثقافي والسياسي المعاصر، أن المثقف عندما يصل إلى السلطة أو يشارك في الصراع عليها، فإنه يساهم في تدمير ما قد يكون موجوداً من بذور لمجتمع مدني متحرك ومستقل. ومرد ذلك إلى تلك«الأوهام» التي تعشش في رأس المثقف العربي، والمقصود بها تلك المقولات الكبيرة، والأحلام الفضفاضة التي من أجل تحقيقها وبسرعة من أجل اللحاق بركب السابقين، كما هو مُتصور، لابد من طريق واحد، ونهج واحد يتماشى مع المقولات المفارقة المتبناة. وذاك يعني في النهاية، تقييد الحركة الذاتية للمجتمع المدني من ناحية ، وشل قدرته المستقبلية على الحركة فيما لو انفك من قيوده، وذلك مثل عبد أعتق لساعته وطلب منه أن يمارس حريته الآن وهنا. ولعل أفضل تعبير، لا يخلو من عاطفة جياشة، عن هذه النقطة، هو ما قاله مثقف عربي في تعليقه على مذكرات أكرم الحوراني.[٣٥] ومجرد نظرة إلى التاريخ السياسي والاجتماعي لمصر وسوريا والعراق مثلاً، كفيلة بإيضاح هذه النقطة.[٣٦] أما العامل الثاني فهو اللاجذرية النقدية. والمقصود بذلك الاختزال والابتسار من ناحية، واللاحسم، كما يسميه محمد جابر الأنصاري، من ناحية أخرى. [٣٧] والحقيقة أن هنالك علاقة بين مسألة الاختزال والابتسار، ومسألة اللاحسم، وعلاقة كل ذلك بهلامية النقد الذي يتحول في النهاية إلى محاولة توفيق بين تناقضات، بدل الكشف من هذه التناقضات بكامل أبعادها ، ومحاولة الكشف عن مسارها. فالمثقف العربي، بل المتعامل مع الشأن الثقافي العربي، والسياسي بالضرورة، بصفة عامة، ومن أجل إثبات الصحة المطلقة لطروحاته، فإنه يقوم بعملية تنسيقية تقوم على اختزال الأحداث، وابتسار الوقائع بما يخدم إظهار الخطاب على أنه حق لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. وعندما تتعدد«الخطابات» المختلفة، فإنها تصل غالب الأحيان إلى نقطة الاصطدام والصراع. ولكن، وكما يلاحظ بحق الأنصاري، فإن الصراع لا يأخذ مداه«الجدلي» كي يفرز مركبا جديداً يحتوي القديم وينفيه في ذات الوقت، ولكنه ينتهي إلى نوع من التوليفة

التوفيقية التي تحاول أن ترضي كل الأطراف دون أن تحتويها. والفرق بين«التركيبة» الجدلية، و«التوليفة» التوفيقية، هو كالفرق بين العقل «التوحيدي» المهيمن في الفكر العربي، والعقل«التعددي» المهيمن في الثقافة الغربية.«والفرق بين التوفيقية(التوحيدية) والجدلية (التعددية) أن الأولى تعمد في توليفتها إلى التقريب بين الأضداد بتجاوز عوامل الصراع وجوانب التناقض، وكبتها، ثم البحث عن مواضع الاتفاق ماأمكن، أما الثانية فانها تتطلب المرور داخل نفق الاصطراع ذاته إلى أن يتولد المندمج الجديد بعد أن يأخذ الصراع مداه ، ويتولد من الضدين شيء جديد يختلف عنهما معاً ، ولا يمثل توليفة يتجاوران ويتقاربان فيها لبعض الوقت..». (٣٨) والبحث عن «توليفة» معينة تجمع الأضداد، يستلزم عملية عقلية أخرى هي الابتسار والاختزال من أجل إزاحة ما يثير التناقض، وتثبيت ما يؤدي إلى الاتفاق. وبذلك نرى كيف أنه يتم في حالات كثيرة إيجاد نقاط التقاء بين التيار الماركسي والتيار القومي مثلاً، أو التيار القومي والتيار الإسلامي ، كما هو حادث الآن، عن طريق البتر والاختزال هنا، والتثبيت هناك، وهكذا. وكل ذلك يجري على حساب النقد الجذري، أي البحث عن الأسباب البعيدة والعميقة لمثل هذا السلوك وتلك الذهنية في الفكر العربي المعاصر.

والملاحظ أن التيارات الفكرية العربية، والسياسية بالضرورة، لا تلجأ إلى التوليفة التوفيقية إلا عندما تكون غير قادرة على الوصول إلى السلطة السياسية، أو أنها خرجت منها. ولكنها عندما تصل إلى السلطة، أو تكون فيها، فإنها تنفي الجميع ايديولوجياً. وفي كلا الحالين، فإن العقل العربي هنا هو عقل «توحيدي» مسيس، أو مؤدلج على الأصح. ففي الحالة الأولى، أي حالة التوفيق، يكون الهدف«توحيد» الجهود من أجل الوصول إلى ثمرة السلطة في مواجهة سلطة فعلية قابضة. وفي الحالة الثانية، يكون الهدف «توحيد» النهج للوصول إلى الغايات الكبرى. لذلك نجد مثلاً، أنه في كثير من الانقلابات العسكرية العربية ، يكون اصحاب الانقلاب مجموعة تمثل تيارات سياسية مختلفة. ولكن ما أن يستتب الأمر، حتى يستبد أحد التيارات بالأمر، وينفي بقية المشاركين. وفي ذات الوقت الذي ينفى فيه هذا التيار سياسياً، فإنه يحاول«التوحيد» ثقافياً باتباع النهج التوفيقي اجتماعياً. هنا يطرح التيار المهيمن نفسه على انه نموذج التوافق بين القديم والحديث، الأصالة والمعاصره، وغيرها من ثنائيات الفكر والسياسة العربية التي لا تنتهي. ومراجعة لطروحات البعث والناصرية بشكل خاص تبين هذه النقطة.(٣٩) فرغم أن هذه التيارات طرحت نفسها على أنها أحزاب «جذرية»، إلا أن جذريتها لم تتجاوز نفي خصومها سياسياً. أما ثقافياً، فقد كانت توفيقية، واختزالية بالضرورة، عن طريق محاولتها إبداء التماهي مع الثقافة التقليدية، وبالتالي العقل التقليدي، الذي تنقده ، وهنا تكمن المشكلة (٤٠)

من ثقافة الشجب إلى نقد الثقافة

يقول مثل ألماني: «نقيم التماثيل من الثلج ثم نشكو من أنها تذوب». وفي حالتنا الثقافية العربية، نستطيع أن نتصرف في مثل هذا المثل، فنقول: «نقيم التماثيل من الصخر ثم نشكو من أنها لا تتحرك». ففي الحالة الألمانية يقيمون التماثيل من ثلج لا يلبث أن يذوب ، مانحاً الفرصة لصنع تماثيل جديدة. أما في الحالة العربية ، فإن التماثيل عبارة عن جلاميد صخر لا تذوب، وبالتالي لا تمنح الفرصة لصنع تماثيل أخرى، ناهيك عن سؤال ولماذا التماثيل أصلاً؟ ولكن ذلك سؤال آخر. كما ان المشكلة ليست في وجود التماثيل ، ثلجا كانت أو صخراً، بقدر ما هي في القيمة المتسامية والثابتة التي نمنحها لهذه التماثيل . فالتمثال صناعة بشرية، ولكنه يمارس سلطة غير محدودة على صانعه، وهنا تكمن المشكلة. إنها المشكلة الإنسانية الدائمة في انقلاب المعادلات، بحيث يصبح الخالق مخلوقاً ، والمخلوق خالقاً. وحين ترجمة مثل هذا التجريد إلى حديث ملموس فيما يتعلق بالحالة الثقافية العربية عامة، والمعاصرة خاصة ، يمكن القول إن هذه الثقافة ورموزها قد تحولت إلى مجموعة من الرموز والتماثيل التي تمارس وصايتها على المجموع، دون أن يكون لديها حقيقة ما تعطيه ، بحيث أصبح هناك انفصام شبه كامل بين ما يمارسه ويؤمن به المجتمع فعلاً (الثقافة بمعناها العام)، وبين تلك النخبة من محترفي الثقافة، كما يسميهم زكي نجيب محمود ، والثقافة النخبوية التي يتعاطونها . وعندما نعمم هنا، فإننا لا نشمل. فمثل هذا التعميم: «إذا كان يصدق على المجموع، فهو لا يصدق – منطقياً وعلمياً – على أفراده. وإلى هذا فهو يهتم لا بالاستثناء وإنما بالقاعدة...»[٤١]

وعندما يقال «انفصام» بين ثقافة«الخاصة» وثقافة «العامة»، فليس المطلوب الردم التام والكامل للفجوة بين هذين النوعين من الثقافتين، إذ ان ذلك إلى الاستحالة أقرب. فالتماهي التام بين ثقافة الخاصة وثقافة العامة لا يكون إلا حين تكون الثقافة مُنتجة بشكل كامل داخلياً، وذاك لا يكون إلا في مجتمع مغلق تماماً، وهذا هو المستحيل بعينه، وخاصة في مثل ظروف عالم اليوم. بل وحتى في مثل تلك المجتمعات المغلقة بشكل كامل ، إن وجدت تاريخياً، توجد فروق ثقافية تفصيلية بين العامة والخاصة، ولكن مثل هذه الفروق لا تخرج عن الإطار العام، والمحددات المعينة لثقافة محلية معينة. مشكلة الثقافة العربية أن الفجوة قد تحولت إلى نوع من الانفصام شبه التام بين ما تطرحه وتمارسه النخبة المثقفة، وبين ما يجري فعلاً على أرض الواقع الاجتماعي. إنه نوع من فقدان المرجعية العامة التي توفر تعددية الطرح في إطار ثقافي متفق عليه جمعياً. فالمتابع للخطاب الفكري العربي، على اختلاف تياراته، يلاحظ

أن الأزمة هي أزمة مرجعية في المقام الأول. ليس هناك خيط واحد ينتظم هذه التيارات، إلا خيط الأزمة والاشكالية، أو الاتفاق على أن هناك أزمة ثقافية غير متفق على أسبابها. وسواء تحدثنا عن النخب الثقافية والفكرية التقليدية، أو تلك الحديثة ، فالأمر واحد تقريباً. فالأوائل (التقليديـــون) يشيدون تماثيل لثقافة نخبويـــة ماضوية لا علاقة لها بمتغيرات الحاضر. والأواخر(التحديثيون) يشيدون تماثيل غالباً ما تكون مأخوذة من خارج المكان، ولا علاقة لها بمتغيرات المكان الخاص. وبين هذين القطبين، يقف توفيقيون يريدون توفيق ما لا يتفق في أغلب الأحيان. كل هذا الأمر يجري نخبوياً، في المجتمع ذاته محل الخطاب، يجري وفق آليات وقيم وسلوكيات لا علاقة لها بما تطرحه النخب في أغلب الأحيان. ومن هنا، يصبح هذا المجتمع عرضة لرياح الأيديولوجيا البسيطة، والفجة أحياناً، التي تخاطب المجتمع بما يفهم، وتدغدغ مشاعره وانفعالاته المباشرة، جارة معها، أي الأيديولوجيا ، شرائح واسعة من ذات المثقفين، أو المشتغلين بالهم الثقافي . وتكون النتيجة في النهاية، أنظمة شمولية نابعة من ذات الأيديولوجيات الشعبوية، تحطم الثقافة والمجتمع معاً، ولا تبقي إلا على تماثيلها الخاصة التي تختزل في خاتمة الأمر إلى زعامة فردية لا ترى إلا نفسها من خلال نفسها ولأجل نفسها.

بإيجاز، يمكن القول إن الثقافة العربية المعاصرة والمشتغلين فيها، يتقاذفهم قطبان كلاهما يؤدي في النهاية إلى نفس النتيجة، أي العزلة عن حركة المجتمع المنتمي إليه: النخبوية الثقافية المتعالية، والتأدلج الفج. وكلا القطبين يدوران في اطار من التسييس المفرط لأي شيء وكل شيء. هذه العزلة(الانفصام) عن حركة المجتمع تدفع الباحث إلى إعادة التفكير في دور المثقف، ومن ثم العلاقة بين المثقف والمجتمع، في محاولة لإعادة التفكير في مسلمات الثقافة العربية المعاصرة، ومناهج الوصول إلى مثل هذه المسلمات. ولعل أهم هذه المسلمات قد اتضحت في ثنايا الصفحات السابقة، وهي مسلمات وآليات فكرية في ذات الوقت، تحكم العقل العربي المعاصر في إدراكه للمحيط من حوله ، وتتحكم في نوعية وفاعلية المنتج من فكر. ويمكن إيجاز هذه المسلمات والآليات بكونها: التسييس، الاختزال ، المفارقة، التوفيق، والتجريد. وهذه الآليات تدور في حيز نخب معينة، بشكلها الابستمولوجي ، فيما يبقى العقل الشعبي - إن صح التعبير - خارج دائرة هذه النخب. وعندما تنتقل مثل هذه الآليات جزئياً إلى العقل الشعبي، فإنها تنتقل ايديولوجياً، وخاصة الآليات الثلاثة الأولى ، لتقوم بدورها في بلبلة الذهن الاجتماعي العام، ومن ثم شلل ملموس في الفاعلية الاجتماعية. فالمجتمع برمته في هذه الحالة، يتحول إلى ذلك الغراب الذي فقد مشيته ومشية الحمامة معاً.

كيف الخروج من هذا المأزق، مأزق النخبوية الثقافية المتعالية وآليات إنتاجها؟ لن نكون هنا مثل «وعاظ السلاطين» الذين تحدث عنهم علي الوردي، أو فلاسفة أفلاطون، فندخل في الدائرة المفرغة«لليجبيات» (مجموع يجب) التي لا تجد أذناً صاغية، ولن تجد طالما أنها مفصولة العرى مع الواقع المتحرك من حولها. ولن ندعي أن هناك وصفة سحرية سرية للخروج من مثل هذا المأزق. كل مايمكن قوله هنا هو مجرد مفتاح، وتقرير واقع ليس إلا. هذا المفتاح يتلخص في جملة واحدة: معرفة المثقف لموقعه في المجتمع. بل معرفة المشتغل بالهم العام، والثقافة جزء منه، موقعه الفعلي في المجتمع ،دون فرضيات وأوهام. فالمشتغل بالهم الثقافي، طالما أن الحديث عنه، هو جزء من المجتمع ، وليس وصياً عليه، وهنا لب القضية. له دور اجتماعي نابع من كينونته كمشتغل في الهم الثقافي، ولكنه ليس دور الوصي الذي يعلم مالا يعلمون. بمعرفة المثقف، وغيره من المشتغلين في الشأن العام، بدوره الحقيقي كما هو مقرر في الواقع، وليس بناء على افتراضات ذاتية، فإن ذلك يشكل، ربما، الخطوة الأولى تجاه نفي تلك الآليات الفكرية ، المنتجة لفكر نخبوي مكتف بذاته، ولاعلاقة له بما يجري فعلاً على الأرض من حولنا، وليست الأرض كما نريد. ولكن يبقى السؤال: وما هو دور المثقف؟

لن نقول هنا إن المثقف هو ضمير الأمة أو عقلها، أو نحو ذلك من وظائف يطيب للمثقف أحياناً أن يلصقها بنفسه، أو تلصق به، في إطار نرجسية مفرطة. ولن ندخل في جدل أكاديمي حول دور المثقف: أهو عضوي (مصلح وداعية) كما يراه انتونيو غرامشي، أم هو تخصصي (بحثي استقصائي) كما يراه ميشيل فوكو؟ وإن كانت القضية في الختام تدور حول هذين الدورين الرئيسين. فليس المراد هنا هو تشريح المثقف بقدر ما هو تلمس دوره من خلال كونه مثقفاً، أي بصفته محترفاً للاشتغال بالهم الثقافي.

وقبل أن تتحدد إجابة معينة في هذا المجال، هناك تساؤل يدور في الأذهان دائماً، وخاصة في ظل الهيمنة الثقافية الأمريكية تحديداً في عالم اليوم: ما الذي جعل هذه الثقافة، أي الثقافة الأمريكية ، تكتسح العالم، وتخشاها دول معاصرة في ثقافتها مثل فرنسا، ولا أقول العرب؟ هل هو الجبروت الاقتصادي والعسكري الأمريكي في عالم اليوم؟ ليس بالضرورة، فالتفوق الاقتصادي الأمريكي قد يكون مرده الظاهرة الثقافية ذاتها وليس العكس.[٤٢] السر يكمن في بساطة هذه الثقافة، وإمكانية تلمسها على أرض الواقع، وعدم نخبويتها النسبية، رغم أنه يقف وراءها صف طويل من فلاسفة النفعية والبراغماتية والليبرالية. ولكن أهم جزء في الثقافة الأمريكية هو قدرتها المذهلة على التكيف مع المتغيرات، دون التقيد المطلق بتماثيل صخر جامدة،

أو حتى تماثيل ثلج. قد نصم هذه الثقافة بالبراغماتية والاستهلاكية والسطحية، وغير ذلك من صفات. ولكنها ثقافة ناجحة ومكتسحة ، بغض النظر عن موقفنا منها، فيما تبقى ثقافات رفيعة غير مؤثرة رغم رفعتها.

وهنا يأتي دور المشتغل بالهم الثقافي ليسأل السؤال المحرق: لماذا سادت هذه الثقافة، ولماذا بادت تلك؟ ومن هذا المنطلق يستلزم دراسة «الظاهرة الأمريكية»، أو غيرها من ظواهر، فالنجاح المستديم هو معيار الفاعلية. لقد سقط الاتحاد السوفيتي جزئياً، لأنه كان يحاول فرض ثقافة نخبوية متعالية، دون مراعاة لما تمور به أرض الواقع من تغيرات، رغم أن هذه الثقافة النخبوية المتعالية كانت نتاج ايديولوجيا جماهيرية في باديء الأمر. وسادت الولايات المتحدة جزئياً لأن فلاسفتها ومثقفيها كانوا يعبرون عن «أسلوب الحياة» الأمريكي المعيش فعلاً، ويفلسفونه ويحاولون إدراك آليات حركته. ففلاسفة البرغماتية الأمريكية مثلاً، لم يكونوا نمطاً أفلاطونياً متعالياً ووصياً على حركة المجتمع، بقدر ما كانوا جزءاً من هذا المجتمع: يراقبون ، ويحللون، ويقترحون. وهو ذات الشيء الذي حدث في الثقافة الأوروبية الحديثة في بداية نشأتها ومن ثم هيمنتها. ومن هنا يتضح الدور التاريخي للمثقف أو المفكر: السبر والحفر في مكونات ما هو محل الاهتمام، والموقف النقدي المنفتح والدائم لمتغيرات المجتمع.

قد يقال انه حتى في هذه الحالة، فإن المثقف مازال نخبوياً، فالمجتمع بعمومه لا يمكن أن يكون متواصلاً مع ما يقوم به مثل هذا المثقف من عمل. وهذا اعتراض صحيح، فالمثقف هو جزء من نخبة معينة دائماً، منظوراً إلى ذلك سوسيولوجياً. ولكن المشكلة ليست في النخبوية السوسيولوجية، ولكنها في النخبوية الابستمولوجية، أو النخبوية الفكرية الافلاطونية، كما سبق بحث ذلك في المقدمة. ولكن عندما يعرف المثقف موقعه الاجتماعي ، ودوره الذي يفرضه عليه انتماؤه إلى الفضاء المعرفي، فإنه يطرح ما يرى، بعيداً عن الآليات الفكرية الخمس السابقة، ويترك تلك المرئيات للسلطة والمجتمع لامتصاصها. ففي مثل هذه الحالة لن يكون هناك ذاك التوتر بين السلطة السياسية والمثقف الذي لم تعد السياسة آخر همه، بعد أن ابتعد عن آليات الاختزال والمفارقة والوصاية بالتالي . والسلطة السياسية تبحث دائماً عما يحقق لها الاستقرار، وذاك لا يتم إلا عندما تكون هناك معرفة بواقع المجتمع، وهنا يلتقي الفضاءان: المعرفي والسياسي، دون أن يكون لأحدهما الوصاية على الآخر. ومن ناحية المجتمع، فإن المعرفة القائمة على واقع المجتمع وحركته، لابد في النهاية أن تتسرب إلى ذلك المجتمع، وذلك لمنفعتها وليس لعقلانيتها، رغم أنها كذلك، أو لمثاليتها. وهنا يلتقي الفضاءان: المعرفي والاجتماعي . قد لا يحدث ذلك بسرعة وبانقلاب

جذري مباشر، كما تحاول الايديولوجيات ان تفعل، ولكنه يحدث . والتغير مهما كان بسيطاً في الذهن والمجتمع، خير من هذه الدائرة المفرغة من أسئلة نخبوية مترفة، ما زلنا ندور فيها منذ قرنين: من نحن؟ وماذا نريد؟ وما العمل؟ وخير من تلك الدائرة الجهنمية المحرقة من انقلابات وانقلابات مضادة، سواء عسكرية أو غير ذلك، تبدأ من الصفر وإلى الصفر تعود، لأنها أرادت كل شيء، وحاولت الهيمنة على كل شيء فانتهت إلى لاشيء، وانتهينا معها إلى لا شيء.

يقول باحث عربي في هذا المجال،:«والنتيجة الأخيرة التي نريد أن نخلص إليها، هي أن التحرر عقلياً كان أم مادياً، وبصرف النظر عن الأيديولوجية التي يمتشقها والراية التي يرفعها، لا يمكن أن يتحقق ضد الشعب، وإنما معه، وبقدر ما يكون له لا عنه. وكل ما عدا ذلك هو عودة مقنعة للقرون الوسطى ولعقلية النخبة الاجتماعية الملهمة والمعصومة التي تضع نفسها فوق الجماعة، بل بديلاً عنها».[٤٣] ومع الاتفاق الجزئي مع هذا القول، إلا أن السؤال يبقى: كيف يكون ذلك؟ هذا الكيف، هو ما حاولت الصفحات السابقة التعرض له، وتبقى المسألة أولاً وأخيراً منوطة في قدرة المثقف على التحرر من نفسه قبل تحرير الآخرين. فعندما تتحرر الذات من أوهامها، وتعي موقعها كما هو ، لاكما يجب أن يكون، ساعتها يمكن الخروج من عنق زجاجة وجدنا أنفسنا فيه، ومازلنا . فهل يتحرر المثقف من ذاته؟ هذا هو السؤال..

الهوامش

(١) للتوسع، انظر بوتومور. الصفوة والمجتمع: دراسة في علم الاجتماع السياسي(القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٨).
(٢) مقدمة الدكتور السيد محمد الحسيني لبوتومور، المرجع السابق، ص ١٧.
(٣) علي الوردي. وعاظ السلاطين (لندن: دار كوفان، الطبعة الثانية، ١٩٩٥)، ص ١٠.
(٤) للتوسع، انظر: عادل محي الدين الالوسي. الرأي العام في القرن الثالث الهجري: ١٩٨ - ٢٩٥هـ ٨١٣- ٩٠٧م(بغداد: دار الشؤون الثقافية، ١٩٨٧)، ص ٧٧ -٨٣. وكذلك: فهمي عبد الرزاق سعد. العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦٤ - ٦٨.
(٥) الالوسي، المرجع السابق، ص ٧٨.
(٦) المرجع السابق، ص ٧٨.
(٧) المرجع السابق، ص ٧٨.
(٨) المرجع السابق، ص ٧٨.
(٩) علي الوردي. اسطورة الأدب الرفيع (لندن: دار كوفان، الطبعة الثانية، ١٩٩٤)، ص٢٤٦.
(١٠) الإمام أبو حامد الغزالي. المضنون به على غير أهله(بيروت: دار الحكمة، ١٩٨٦)، ص ٣٩.
(١١) فهمي عبد الرزاق سعد، مرجع سابق، ص ٦٧.
(١٢) للتوسع في هذه المسألة، انظر: ما لكم برادبري وجيمس ماكفارلن. الحداثة (بغداد: دار المأمون، ١٩٨٧)، وكذلك: هاشم صالح. قراءة في الفكر الأوروبي الحديث(الرياض: مؤسسة اليمامة الصحفية، ١٤١٥هـ).
(١٣) علي الوردي، أسطورة الأدب الرفيع، مرجع سابق، ص ٢٤٧.
(١٤) الشيخ عبد الله العلايلي. أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد (بيروت: دار الجديد، الطبعة الثانية، ١٩٩٢)، ص٥.
(١٥) علي حرب. أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٣٢ وما بعدها.
(١٦) المرجع السابق، ص ٨٠.
(١٧) وهو الدور الذي إعتقد أن ادوارد سعيد يشكل نموذجاً له إلى حد كبير. انظر: ادوارد سعيد . صور المثقف (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦).
(١٨) أوردها محمد الشيخ في : المثقف والسلطة: دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر(بيروت: دار الطليعة، ١٩٩١)، ص ١٠٩.
(١٩) المصدر السابق، ص ١٠٩- ١١٠.
(٢٠) المصدر السابق ، ص ١٠٩.
(٢١) ذكرها زكي نجيب محمود في : تجديد الفكرالعربي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٨)، ص ١٠١ - ١٠٢.
(٢٢) أبو حيان التوحيدي. الإمتاع والمؤانسة (بيروت: مكتبة الحياة ، بدون تاريخ)، الجزء الثاني، ص ٤١.
(٢٣) من مقدمة أحمد أمين للمرجع السابق.
(٢٤) انظر في هذا المجال: وضاح شرارة . «الملك/العامة، الطبيعة، الموت، أو التاج في اخلاق الملوك للجاحظ»، في : الواحد نفسه: مقالات في السياسات الإسلامية - العربية (بيروت: دار الجديد ١٩٩٣).
(٢٥) للتوسع في هذه النقطة، انظر: غوستاف لوبون. سيكولوجية الجماهير(لندن: دار الساقي، ١٩٩١).
(٢٦) علي حرب، أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر: مقاربات نقدية وسجالية (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٤)، ص ١٧٦ - ١٧٧.
(٢٧) للتوسع ، انظر غوستاف لوبون، مرجع سابق ، وكذلك الأمير ، لنيكولاي مكيافلي.
(٢٨) عبد الله العروي . مفهوم الدولة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١). ويقصد العروي بالدولة الإيجابية، ذلك المفهوم الذي ناقشه الفلاسفة بصفة خاصة، ويدور حول غاية وهدف الدولة . انظر الفصل الأول من المرجع المذكور.
(٢٩) زكي نجيب محمود ، مرجع سبق ذكره ، ص ٧٠ - ٧١.
(٣٠) للتوسع في مثل ذلك السلوك ، انظر : حسين أحمد أمين . دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٧).
(٣١) محمد كامل ضاهر. الصراع بين التيارين الديني والعلماني في الفكر العربي الحديث والمعاصر(بيروت: دار البيروني، ١٩٩٤)، ص ٤٣٧ - ٤٣٨.
(٣٢) المرجع السابق، ص ٤٣٩.

(٣٣) من أجل مسح نموذجي للتيارات الفكرية والسياسية العربية، ومحورية السلطة والسياسة فيها، انظر المرجع السابق. وكذلك: محمد جابر الأنصاري . الفكر العربي وصراع الأضداد: كيف احتوت التوفيقية الصراع المحظور بين الأصولية والعلمانية والحسم المؤجل بين الإسلام والغرب: تشخيص حالة اللاحسم في الحياة العربية والاحتواء التوفيقي للجدليات المحظورة(بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦). وكذلك: محمد عابد الجابري. الخطاب العربي المعاصر(بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦).

(٣٤) للتوسع في الحالة الأوروبية، انظر: جون هرمان راندل . تكوين العقل الحديث (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٥)، وجيمس بيرك. عندما تغير العالم(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٤)، ولويس عوض . ثورة الفكر في عصر النهضة الأوروبية (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٧).

(٣٥) يعلق محي الدين اللاذقاني: لقد ذكر أكرم الحوراني في مذكراته أن صلاح الدين البيطار كتب مقالة يطلب فيها الغفران من الشعب السوري قبل يومين من اغتياله، وأكد حسب مشاهداته ومحادثاته مع زملائه السياسيين المتقاعدين ان علي صالح السعدي كان يجهش في البكاء كلما تذكر الجرائم التي ارتكبت أثناء فترة حكمه، وهذا يؤكد أنه يعرف أن مبدأ التراجع عن الخطأ فضيلة، ومع هذه المعرفة العميقة فإن الأستاذ أكرم رحل عن دنيانا قبل عام ونصف العام دون أن يطلب غفران الشعب السوري، أو يستسمحه لتوريطه في لعبة إدخال العسكر في السياسة.(جريدة الشرق الأوسط. العدد: ٦٨٦٧، الثلاثاء، ١٩٩٧/٩/١٦).

(٣٦) للتوسع، انظر: غسان سلامة. المجتمع والدولة في المشرق العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٣٧) الأنصاري، مرجع سبق ذكره.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦.

(٣٩) للتوسع، انظر: طارق إسماعيل . اليسار العربي(بيروت: دار النبراس، بدون تاريخ).

(٤٠) يورد صادق جلال العظم قصة ظهور السيدة العذراء في كنيسة الزيتون بالقاهرة، واحتضان السلطات الرسمية«الثورية» لهذه القصة، بل وترويجها، على أنها نموذج لتناقض الحركات الفكرية والسياسية العربية التي تقول بالراديكالية أو الجذرية. ففي الوقت الذي ترفع فيه هذه الحركات شعار الثورية والتغيير، نجد أنها تحتضن الخرافة، وأسوء ما في الثقافة الشعبية، طالما أن ذلك يدعم وجودها كسلطة سياسية. انظر: صادق جلال العظم . نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، الطبعة السادسة، ١٩٨٨)، ص ٩٧ – ١١٥ . ونعلق نحن هنا فنقول إن «الجذرية» و«الثورية» العربية لا تعني إلا شيئاً واحداً: اقتلاع الخصوم والتيارات المضادة. أما التغيير، أو حتى النقد الجذري للثقافة السائدة، فهو أمر بعيد عن إدراكها طالما أنها أسيرة أنساق ايديولوجية بحتة، وكل شيء في ذهننا يدور حول السلطة ومركزية السياسة. لذلك فإنه من الملاحظ في العالم العربي، أنه رغم العنف المرافق لانتقال السلطة ، إلا أن المجتمع يبقى ساكناً دون أن يؤثر عليه ما حدث في الهرم السلطوي، وكأن ما يجري هناك هو شأن خاص بهم لا علاقة«للعامة» به. فمثلاً، ورغم ثمانية عشر عاماً من «العمل الثوري» في مصر الناصرية،إلا أن السادات استطاع أن يغير كل شيء في الدولة والمجتمع، دون ردة فعل اجتماعية ملموسة، لمجتمع يفترض أنه قد تحول جذرياً. إنها إشكالية الانفصام بين النخبة والمجتمع من جديد. وفي هذا المجال، هناك مشهد في فيلم «احنا بتوع الأوتوبيس»، بغض النظر عن مضامينه الأيديولوجية، يعبر عن هذا الأنفصام وتلك الإشكالية أفضل تعبير. ففي هذا المشهد، يقيم مجموعة من الشباب حفلاً صاخباً في شقة أحدهم. وتقع هذه الشقة فوق مواطن بسيط يكون نائماً في ذلك الوقت المتأخر من الليل. فينهض وهو غاضب، ويذهب إلى شقة الشباب ويزجرهم، ولكنهم يوحون إليه أنهم ينتمون إلى المخابرات، إلى السلطة. فيصاب الرجل بالذعر، ويعود إلى زوجته التي تستغرب عودته دون أن يتوقف الصخب. فيندس الرجل في فراشه وهو يقول:«بلدهم ويعملوا اللي بدا لهم». هذه الجملة تعبر وبكل إيجاز عن انفصام النخبة، أيا كان نوعها ، عن المجتمع. فمقولة الرجل تعبر عن كون البلد للبعض دون الكل، وعن إحساس بعدم الانتماء نتيجة ذلك، وهنا تكمن الإشكالية.

(٤١) عبد الإله بلقزيز. أشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر(بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٢)ص ٩ – ١٠.

(٤٢) انظر في هذا المجال، الان بيرفيت. المعجزة في الاقتصاد: من المدن الفينيقية إلى اليابان (بيروت: دار النهار، ١٩٩٧).

(٤٣) برهان غليون. مجتمع النخبة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢١٤.

التعقيب

د. فؤاد زكريا*

النخبوية والوصاية

يبدأ الكاتب بحثه في هذا الموضوع بالحديث عن موضوع النخبة وعلاقتها بالمجتمع، مما يوحي للقارىء بأن المقصود بفكر الوصاية أو وصاية الفكر هو ما تمارسه النخبة الفكرية إزاء المجتمعات التي تظهر فيها. وأنا شخصيا اعترض على الرأي القائل إن النخبة الفكرية تمارس نوعا من الوصاية على مجتمعها. فالنخبة، كما اعترف الكاتب ذاته، موجودة في كل المجتمعات، وليس هناك تعارض بين النخبوية والديمقراطية (ص١). ويضرب الكاتب مثلاً لتلك الوصاية النخبوية من آراء أفلاطون في محاورة الجمهورية حين جعل طبقة الملوك الفلاسفة على قمة المجتمع، أي ان التدرج الطبقي عنده يصل إلى قمته عند الفلاسفة الذين اكتسبوا المعرفة النظرية، وأثبتوا قدرتهم على تطبيق هذه المعرفة في مواقف عملية خلال سنوات عديدة، وتلا ذلك طبقة الحراس التي يتميز أفرادها بتفوقهم في الميادين العلمية والفكرية، وبقدرتهم على تحقيق التوازن بين تنمية العقل ورعاية الجسد.

ومشكلة أفلاطون الكبرى في هذا الصدد هي أنه تجاهل الطبقة الثالثة، أي طبقة العامة ، تجاهلا تاما،وترك مصيرها في أيدي الطبقتين الأخريين. وهذا هو السبب الذي جعل الكثيرين، ومنهم كاتب البحث الذي نعلق عليه، يضعون أفلاطون ضمن أولئك الذين يفرضون وصاية من النخبة على المجتمع، ولكن حقيقة الأمر هي أن أفلاطون ذاته حاول أن ينزع عن فلسفته تلك الأرستقراطية النخبوية وذلك حين أكد ضرورة إعطاء أبناء العامة فرصة متكافئة في التعليم وفي الصعود إلى الطبقات الأعلى، فبرنامجه الهرمي يبدأ بأوسع قاعدة للمجتمع ويضيق تدريجياً حتى يبلغ القمة في تلك الفئة القليلة التي يسميها بالملوك الفلاسفة.

فمن حيث البرنامج الفكري ذاته لم يكن أفلاطون نخبويا، ولكن هذا البرنامج يفضي عمليا إلى أرستقراطية فكرية ونخبوية كاملة. وهذا الازدواج الواضح لديه بين الفكر النظري ونتائجه العملية هو الذي جعل الكثيرين يتجاهلون حرصه الشديد على أن يؤكد حق أبناء أدنى الطبقات في أن

* أستاذ الفلسفة ومستشار تحرير سلسلة عالم المعرفة .

يصعدوا (إذا أثبتوا كفاءتهم) إلى أعلى مستويات المجتمع، ومن هذا التجاهل نشأ الاعتقاد غير الصحيح بأن أفلاطون قد وضع الأساس الفلسفي لمبدأ وصاية النخبة الفكرية على عامة الشعب.

ومن الواضح أن المؤلف قد تأثر تأثراً قويا بهذا الرأي الذي أكده في بداية بحثه وفي نهايته، وعبر عنه منذ البداية بقوله«هذه الوصاية الأفلاطونية هي بالضبط المقصود بالنخبوية في هذا البحث»(ص١) ومن ناحية أخرى فإنني لا أجد مجالا للربط بين فكرة«الوصاية» وعلاقة النخبة بمجتمعها.

فالنخبة كما يعترف الجميع، ظاهرة سائدة في كل المجتمعات وفي كافة جوانب الحياة. فما دامت هناك أعمال أو مهن يستطيع البعض القيام بها بعد تعلم خاص وتدريب شاق، بحيث يتعين على الباقين الاستعانة بهم والرجوع إليهم في هذه الأعمال.. مادام الأمر كذلك فلا بد أن تكون هناك نخبة، وعندما تمارس هذه النخبة عملها على أساس خبرتها وعلمها الخاص، فقد يتبادر إلى الذهن أن هناك «وصاية» ولكن حقيقة الأمر هي أن هذه ظاهرة طبيعية ترتبط بالتقدم الحضاري البشري وزيادة التخصص في حياة الناس.

فمن الممكن أن يوصف عمل ميكانيكي السيارات بأنه نخبوي لأنه يقتضي تعليما وتدريبا خاصا لم تكتسبه إلا فئة محدودة من البشر.

ولا أظن أن أحداً يقبل القول بأن«حلاق السيدات» الخبير المدرب، أو «الطباخ» الماهر يفرض على زبائنه وصاية لأنه يقوم بعمل يحتاجون فيه إليه، ويعجزون عن القيام به.

لذلك فإنني اعترض على الربط بين ظاهرة النخبة وبين فكرة الوصاية، واعتقد بأن هذا ينطبق على المجال الثقافي والفكري مثلما ينطبق على سائر الميادين.

صورة المثقف في البحث

من آفات فكرنا الحالي أن المشتغلين بأموره لا يمارسون عملية النقد العقلي كما ينبغي أن تكون. فالكثيرون منهم يشكلون للخصم صورة مشوهة لا لشيء إلا لكي يتمكنوا من أن يوسعوه نقداً وهجوماً.

وأنا أقول ذلك في ضوء تجربتي الخاصة في السجالات الفكرية، ففي استطاعتي أن أقول بكل ثقة إنني لم أجد شخصاً واحداً في كل مادار بيني وبين المثقفين من حوارات وخلافات، في الندوات الشفهية أو في الكتابات الصحفية أو على صفحات الكتب. أقول إنني لم أجد شخصاً

واحداً انتقدني أو هاجمني بعد أن عرض آرائي التي يهاجمها بصورتها الصحيحة: ففي جميع الحالات كان يحدث تشويه متعمد(يتخذ شكل التحريف او الانتقاء المغرض) هدفه هو أن يستطيع الكاتب أن يجد ثغرات ينفذ منها لكي يهاجمني أو يجد مبررات للنقد. وأخشى أن أقول إن كاتب هذا البحث قد وقع في هذا المحظور بشكل واضح، لأنه قدم صورة غريبة للمثقف العربي في علاقته بالجماهير والسلطة، وهذه الصورة شوهت في أحيان كثيرة لا لشيء إلا لكي تفتح أمام الكاتب أبواب النقد والهجوم، أو تخلق له «قضية» مصطنعة في موضوع يشك المرء في أنه ينطوي على أية قضية منذ الأصل.

- «فمثقف اليوم ليس إلا امتداداً لنخبة الأمس الفكرية في تعاملها مع المجتمع وقضاياه.. » . وهو«مازال يعتقد أنه وصي على الحقيقة المطلقة حين تعامله مع العامة التي يجب (وربما يحب) أن يكون وصياً عليها وإلا ضلت» (الصفحة الخامسة من البحث) ، «مشكلة المثقف العربي أنه لا يتغير مع المتغيرات ولا يحاول أن يفهم هذه المتغيرات.. فرغم كل ما حدث ويحدث على الساحة السياسية والاجتماعية العربية، إلا أن المثقف العربي غالبا لا يعيد النظر في مسلماته الفكرية ملقيا باللوم على كل شيء إلا ذات المسلمات (الصفحة الخامسة والسادسة). والحق أنني قد أصابتني الحيرة من هذه الأوصاف. فمن هو هذا«المثقف العربي» الذي يتحدث عنه الدكتور تركي الحمد؟

ألم يكن من واجبه أن يضرب لنا أمثلة محددة لطريقة معالجة بعض المثقفين العرب لمشاكل معينة، ثم يوضح لنا كيف كان ينبغي عليهم أن يعالجوها حتى لايتسموا بالعيوب التي عابها عليهم؟

أعود مرة أخرى فأقول إن هذا من المناهج المؤسفة في حركة النقد الفكري في ثقافتنا المعاصرة، حين يرسم الناقد صورة لخصمه يفرض فيها عليه عناصر لم تقتحم إلا من أجل أن يفتح لنفسه المجال كيما يوسعه ضرباً «والضرب في مثل هذه الظروف لابد أن يكون ضرباً تحت الحزام».

الحيرة أمام أسئلة إجابتها معروفة:

من الأساليب الأخرى التي يلجأ إليها الكاتب لإثبات بعض القضايا غير المقنعة التي يحتشد بها بحثه، أن يطرح أمامنا أسئلة كما لو كانت مشكلات عويصة يصعب الاهتداء إلى إجابة واضحة عنها.

فلماذا تحول طه حسين عن مشروعه الثقافي الأصلي إلى الكتابة عن التراث ؟، كما يضيف في

هذا الصدد مثلاً آخر مستمدا من حالة أديب هو جمال الغيطاني، إذ ان الأول على حد تعبيره، قد «هرب من الظروف التي كانت تقف في وجه مشروعه الثقافي النقدي، ولجأ إلى عزلة التراث المريحة في إطار من نخبوية ثقافية متعالية تبدو وكأنها تتعامل مع مايريد الناس » ص ١٣.

هذا التحليل ينطوي على تناقض صارخ: ذلك لأن طه حسين لم يغير طريقه إلا بعد الضجة التي أثارها في وجهه بعض علماء الأزهر وأشياعهم في الفكر. أي ان هذا الرضوخ لما تريده الجماهير الجاهلة لايمكن أن يدخل في باب «التعالي» أو الوصاية التي يمارسها المثقف على الجمهور كما تقول القضية الرئيسية للكاتب.

وفي موضع آخر يطرح السؤال: «كيف نفسر ذلك الاكتساح الأصولي للساحة السياسية والثقافية العربية المعاصرة والذي هو عودة إلى قيم تقليدية بحته بأنجح صورها؟».

ويرى في الإجابة عن هذا السؤال محكا لمدى نجاح الخطاب الثقافي العربي المعاصر. وفي تصوري أن الكاتب كان ينبغي عليه أن يكون أدرى الناس بالإجابة عن هذا السؤال، وكل ما عليه لكي يفعل ذلك هو أن«ينظر حوله» في المجتمع الذي يعيش فيه، ويفكر قليلاً في الطموحات الفكرية لهذا المجتمع وفي القدرة الهائلة التي وفرتها له الثروة النفطية لكي يعمل على نشر فكره الخاص في البلاد كلها، ولو شئت الحديث عن نفسي لقلت ان الإجابة عن هذا السؤال تكمن في كلمة واحدة هي ما أطلق عليه اسم «البترو – إسلام»، وقد فتحت أمامي تجربتي بعد نشر المقال الذي طرحت فيه هذا المفهوم وشرحته، آفاقاً شديدة الاتساع للاهتداء إلى إجابة سهلة عن هذا السؤال.

وهناك أسئلة أخرى يطرحها الكاتب بشكل غير مباشر، مثل: « لماذا لم تتمكن العلمانية والليبرالية من توطيد أقدامها في العالم العربي مع أن العلمانيين والليبراليين أتيحت لهم فرص الحكم والسلطة طيلة قرن من الزمان ؟»(ص ١٥).

وفي هذا السؤال ينسى الكاتب أن العلمانية والليبرالية لم تكن تحكم وحدها خلال ذلك القرن، بل كانت تناوئها وتعاكس مشاريعها تيارات أخرى مضادة ومعادية لهذه المشاريع.

ويجيب الكاتب عن السؤال: «لماذا لم تستمر اللحظة الليبرالية في مصر مثلاً أو غيرها ؟» بأن السبب هو أن هذه الليبرالية كانت نخبوية الإنتاج والممارسة (ص١٥)، وهذه إجابة غير صحيحة لأن الشعب المصري اندمج بقوة في فترة الممارسة الليبرالية التي دامت لأكثر من حوالي ثلاثين عاماً من ١٩١٩ حتى ١٩٥٩، بدليل أن بعض أفراد هذا الشعب ظلوا يصرون على انتخاب «سعد

باشا»(زغلول) حتى بعد سنوات طويلة من وفاته. كذلك فإن من الحقائق المعروفة أن هذه التجربة قد ضربت بقوة متعمدة بمجرد مجيىء العسكر إلى الحكم في يوليو ١٩٥٢.

العلاقة بين النخبة والجماهير

الفكرة التي تردد طوال هذا البحث هي أن النخبة تظل منعزلة عن الجماهير في بلادناً العربية، وتتخذ منها موقف الوصاية، وأن هذا الانعزال يؤدي بالمثقفين إلى العجز عن معايشة الواقع، وفي هذا الرأي ظلم فادح للمثقفين العرب الذين قضوا حياتهم في محاولة نبيلة لفهم الواقع ومعايشته وتحليله عقلياً بالطريقة التي تؤدي إلى تكوين رؤية مستنيرة عنه.

وربما كانت العقبات التي تضعها السلطة في وجه انتشار هذه الرؤية المستنيرة هي السبب الرئيسي لما يقال عن انعزال المثقف العربي عن واقعه.

وأود أن أضيف إلى ذلك أن مشكلة العلاقة بين النخبة والجماهير قد انعكست فيها الآية في السبعينيات، أعني بعد ظهور جماعات دينية كبرى لها سيطرة هائلة على الجماهير ، وتفرع جماعات صغرى(غير منضبطة في الغالب) عن تلك الجماعات الكبرى.

ففي ظل هذا الوضع الجديد، أصبح أعضاء هذه الجماعات، مهما كان حظهم من الثقافة والتعليم، ينظرون إلى أنفسهم على أنهم هم«النخبة» في المجتمع. وأتاحت لهم ممارسة الإرهاب أن يفرضوا أفكارهم على بعض المجتمعات، وأن يرغموا النخبة القديمة بالتخويف على أن تلعب في ساحتهم، وتتبنى عناصر من فكرهم في كثير من الأحيان.

وهكذا انقلبت الآية بعد أن أصبحت الجماهير«نخبة» تسعى إلى فرض آرائها على القلة المثقفة.

تأثير التكنولوجيا الحديثة على موضوع العلاقة بين النخبة والجماهير:

هناك بُعد غاب تماما عن هذا البحث هو تأثير التطورات التكنولوجية التي تعاقبت منذ مطلع العصر الحديث في تغيير الرؤية التقليدية للعلاقة بين النخبة والجماهير.

فمنذ اختراع الطباعة في القرن الخامس عشر أصبح من الواضح أن البشرية قد انتقلت بهذا الاختراع نقلة حضارية حاسمة لم تعد فيها النخبة تستأثر لنفسها بمصادر المعرفة والثقافة،وكان هذا الاختراع بداية عهد جديد عملت فيه التكنولوجيا الحديثة على عبور الفجوة بين النخبة والجماهير(في الميدان الثقافي على الأقل) ولهذا الموضوع جانب آخر مستقبلي يتعلق بدخول

العالم عصر المعلومات في المستقبل القريب، وهو أمر سيلقي ضوءا جديداً على مفهوم«النخبة» في العالم كله، وربما أدى في المدى البعيد إلى إلغاء هذا المفهوم والاستغناء عنه، وكما قال الأستاذ«السيد يسين»، في مقال نشر في الشهر الماضي في إحدى المجلات المصرية، فإن شبكة المعلومات العالمية «الإنترنت» سوف تخلق نخبة جديدة هي تلك التي تشترك في الشبكة، وتسمح لها مواردها باستخدامها ، بحيث يتحول التضاد التقليدي بين النخبة والجماهير إلى التضاد بين من يقدرون على استعمال شبكة «الإنترنت» ومن لا يقدرون على استعمالها.

هذا بُعد مستقبلي للموضوع يبدو أنه لم يطرأ أبدا بذهن الكاتب الفاضل، لأن التنبه إليه كان كفيلا بأن يجعله يعيد النظر في كثير من القضايا التي طرحها في هذا البحث.

المناقشات

علي حرب

أوافق الدكتور تركي الحمد على تشخيصه وإن كنت اختلف معه... أو أقول إنه لم ينتقل من التشخيص إلى محاولة حل المأزق للمثقف، أما بالنسبة للتشخيص فكيف أن أقول إن كلمة «النخبة» هي شاهد بالذات على الوصاية وعلى الوكالة. كلمة النخبة، الصفوة، الطليعة، التي استخدمها المثقفون في وصفهم لأنفسهم ولمكانتهم، تشهد بنفسها على نفسها. إذا شئت أن اتخذ أمثلة، فهناك الساحة اللبنانية، فإن المثقفين الذين يدعون إلى الديمقراطية وإلى الحرية لا يمارسونها، وإن مارسوها لا يحسنون ممارستها، أي أنهم يمارسوها بشكل أسوأ. فمثلا في بيروت تجرى انتخابات في نقابة المحامين، ونقابة الأطباء، ونقابة المهندسين، وتجرى انتخابات في اتحاد الكتاب اللبنانيين. وفي إحدى السنوات كنت شاهدا على أن انتخابات المحامين أكثر ديمقراطية من انتخابات اتحاد الكتاب التي اعتراها التزوير. وقد سئلت يومها... لماذا؟ قلت لأن المحامين يتكلمون عن الديمقراطية. فإنهم يمارسونها، أما المثقفون فإنهم حولوا الديمقراطية إلى عقيدة يقدسوها.

على كل حال تعليق دقيقتين على مشكلة كهذه شيء صعب، وهذا مثال يدعو إلى نقد المثقف على الأقل، في هذا النقد يوجد عندي فقط نقطتين، نقد الأفكار.. طريقة تعامل المثقف مع الأفكار التي أسماها الدكتور تركي، تلك المجردات .. المثقف يعتقد أن هناك تصورات تنطبق على الواقع ويمكن تطبيقها لتغيير الواقع وهذا أساس الإشكال لأن علاقة الفكر بالواقع علاقة متحولة. فإذا نجحت في تجربة ديمقراطية يتغير معها مفهوم الديمقراطية، وإذا استخدمت عقلي بصورة فعالة يتغير مفهوم العقل بالذات، وإذا كانت لي تجربة تنويرية غنية،فذة، أصيلة، أخرج بعدها بمفهوم للاستنارة والعقل على غير ذلك، أما المثقفون فإنهم انطلقوا خصوصا في العالم العربي بأن أخذوا نماذج حاولوا إقحامها على أرض الواقع سواء فيما يتعلق بالديمقراطية أو سواها فارتدت عليهم كما ترتد الكرة عندما تصطدم بأرض ملساء.

د. عبدالله الغذامي

سأدخل إلى نقطة رئيسية أرجو أن يكون فيها شيء من الإضافة.. يبدو لي أن الإشكال المُتضمن في ورقة الدكتور تركي الحمد هو سؤال أساسي عن كون الثقافة من جهة والفعل

الاجتماعي من جهة أخرى منفصلين، لم يتمثل الفكر الثقافي في الفعل الاجتماعي نفسه.. هذا هو الإشكال، وطريقة معالجة الإشكال هي التي سأختلف فيها مع الدكتور تركي الحمد. وأريد أن نتذكر ونضع التاريخ في أذهاننا.. نتذكر مصر ماقبل الثورة، نتذكر العراق ما قبل الثورة، في هاتين الفترتين، كانت هناك علاقة واضحة جداً بين الخطاب الثقافي والفعل الاجتماعي نفسه. هذا كله تغير. الذي أقصد أن أقوله هو أن هناك في ثقافتنا المعاصرة ما يمكن ان نسميهم «لصوص التاريخ» وحينما أقول لصوص التاريخ سأتذكر معكم نيرون وهتلر اللذين كانا ناتجين عن ممارسة الديمقراطية فسرقا الديمقراطية، واحترقت روما من جهة واحترقت ألمانيا من جهة. بمعنى أننا في عالمنا العربي كلما تقدمنا خطوات إلى الأمام (فكرياً) يأتي من يسرق هذه الخطوات، يسرقها ثقافياً. صدام حسين سرق كل المنجز العراقي.. سرق المثقف العراقي، والتاريخ العراقي، هل نقول عن المثقفين العراقيين اليوم بأنهم نخبويون وأنهم معزولون عن المجتمع. علينا أن نتلمس الأسباب التي توجد إخفاقات في المشروع الثقافي نفسه، الإخفاقات تكاد تكون واضحة بالأمثلة التاريخية، الأمثلة التاريخية تشهد على ذلك، العراق حينما بدأ بنوع من التجربة الديمقراطية.. ظهرت في نهاية الأربعينيات ١٩٤٨ قصيدة الشعر الحر، وأنا أنسب قصيدة الشعر الحر إلى الحس الديمقراطي في العراق في ذلك الوقت كتجلي من تجليات الانفتاح الثقافي الذي يشمل كل أنساق المجتمع . يبدو يا دكتور تركي الحمد أننا بحاجة إلى أن نبحث عن الأسباب كشواهد تاريخية حقيقية والتي نسميها... إن هناك لصوصا يسرقون التاريخ، ويسرقون تاريخنا. لو استمرت التجربة الديمقراطية في مصر- مجرد مثال حالم - واستمرت التجربة الديمقراطية في العراق، ولم تحدث الثورات.. ماذا كان وضعنا الآن؟ لو كانت الدولتان المهمتان في المنطقة (العراق ومصر) استمرت التجربة الديمقراطية فيهما.. ماذا كان سيحدث لنا الآن عربيا؟ الذي جرى للأسف الشديد أن التاريخ انحرف بواسطة لصوص التاريخ، نيرون وهتلر يتكرران عندنا بصيغ متعددة... فهذه هي الاسباب التي اعتقد يا دكتور تركي أننا بحاجة لأن نتلمسها بدلا من أن نتكلم حقيقة بخطاب، ويبدو في ظاهره أنه صحيح، لكن مثل ما تفضل الدكتور فؤاد زكريا إذا حاولنا أن نضعه على الحالة ينطبق تماما. فإشكاليتك من حيث المبدأ صحيحة، ولكن معالجتها أتصور أنها تحتاج إلى أدوات وإجراءات من نوع مختلف.

جورج طرابيشي

كنت أتمنى لو أن المثقف يستطيع أن يمارس وصاية، وأخشى أن يكون واقع الحال هو أن الوصاية ممارسة على المثقف في العالم العربي، وأن هذه هي الأزمة الحقيقية للمثقف. هذا من

الناحية السياسية، أقفز بعدها إلى نقطتين: الأولى، ان الوصاية أو النخبوية - فلنسميها ما شئنا - التي يمكن أن يمارسها المثقف، محال بينها وبين ممارستها، أولا: من السلطة السياسية في معظم الأقطار العربية، ثانياً : من قبل حاجز الأمية في العالم العربي. نتحدث عن وصاية المثقف سلباً أو إيجابا على الجماهير، في حين أن عدد الجماهير الأمية في العالم العربي اليوم ١٠٥ ملايين أمي عربي، فلست أرى أنه يمكن أن نقول إن المثقف يمارس وصاية على هؤلاء الأميين، أول حاجز على هذه الوصاية هو حاجز الأمية.

النقطة الثانية والأخيرة، هناك حاجز الرقابة الثقافية، المثقف العربي محاصر بالمراقبات السياسية للأقطار العربية.المثقف العربي، تقطع بينه الجسور حتى لو أراد أن يمارس وصاية. إن مطلبا أساسيا لندوة اليوم يجب أن يكون إزالة الحدود الثقافية، نحن رضينا بالحدود السياسية، وسلمنا أمرنا لله، وقلنا العالم العربي سيبقى قائما ضمن الحدود السياسية، ولكن على الأقل فلنطالب كمثقفين بإلغاء الحدود الثقافية، ليمارس المثقف فعاليته أو دوره، وأطالب بأن يكون هناك اقتراح باسم الموجودين بإزالة الحدود الثقافية، أي إلغاء الرقابة على الكتاب العربي على الأقل عملا بالبند الثالث في لائحة الحقوق العالمية للإنسان.

د. أسعد الشملان

في البداية أريد أن أقول: أنا أشعر أني قريب جدا من روح ما طرحه الدكتور تركي، ولكن أنا متأكد أنه يهتم بجوانب أخرى قد لا يكون لمسها في ورقته. الحقيقة، المسألة الأساسية التي لمسها الدكتور تركي، ان المثقفين العرب مشغولون بأسئلة بعينها تتكرر دائماً، وضرب على ذلك مثال الهوية بمعنى «من نحن.. ؟» وفعلا هذا سؤال مركزي في الثقافة العربية المعاصرة، ما أريد أن أقوله إن الدكتور هنا يحمل المثقف العربي ما لا يطيق أو ما لا يطاق، بمعنى أن السؤال عن الهوية ليس خصوصية عربية لا على صعيد المجتمع، ولا على صعيد الممارسة الثقافية، يعني نجد مثلا في أوروبا الان أن أحد الخطابات الرئيسية هو خطاب: هل تكون أوروبا مجتمعاً متعدد الثقافات أم غير ذلك..؟

بمعنى أن مسألة هوية أوروبا تقع في قلب النقاشات الفكرية والسياسية الدائرة هناك. إذن ليس هناك خصوصية عربية كما يستشف من كلام الدكتور تركي. الشيء الثاني بالنسبة لتكليف المثقف العربي بما لا يطاق، لو فصلنا سؤالا مثل سؤال الهوية عن الممارسة الثقافية، ماذا يبقى؟ كيف يمكن لشخص أن يتكلم وينحي جانبا مسألة الهوية، ونظل نسميه مثقفاً؟ فإذا كان الكلام عن الهوية هو مرتبة الممارسة الثقافية، هذا يجرنا إلى شيء آخر وهو ما ذكره الدكتور تركي من ناحية

أن هناك دائما مسألة الأنا والآخر، والسؤال هنا عندما تطرح مسألة الهوية.. كيف يمكن أن تطرح مسألة الهوية إذا لم تطرح معها مسألة العلاقة بين الأنا والآخر؟

باعتبار أن نقول الآخر إما بعد ملازم للأنا، أو غير ذلك دون الخوف من السقوط في المبالغة.. نستطيع أن نقول إن الفكر الأوروبي الحديث المعاصر من هيجل إلى دريدا.. هذا هو المحور الذي تدور حوله: العلاقة بين الأنا والآخر. وأظن أن الدكتور تركي يريد أن يقول ان الفكر الحديث والمعاصر كان بعيدا عن هموم المجتمع، باختصار الدكتور تركي بصورة غير مقصودة يحمل المثقف العربي بما لا يطاق.

السيد يسين

أولا أنا من المعجبين بكتابات تركي الحمد، وأحرص على قراءة مقالاته وكتبه لأن عنده شيئا متميزا يقدمه، إنما العرض الذي قدمه اليوم يدهشني. إنه عرض لا تاريخي.. هناك تعميمات جارفةكما قال الدكتور فؤاد زكريا. إنما لو تتبعنا أدوار المثقف العربي منذ اللحظة الأولى حتى الآن، لا اعتقد أن السلبيات الثلاث التي تكلم عنها الدكتور تنطبق على المثقف العربي: مسألة أن المثقف يتعامل مع المجردات، وأنه يبتدع إشكاليات لا وجود لها، والنقطة الثالثة أنه يعتقد بأن لديه الحل السحري لكل شيء.. اعتقد أننا نحتاج إلى منهج تاريخي أولا، منهج دراسة الحالة ثانياً. يعني لو أخذنا مثقفاً مثل ساطع الحصري، وقرأنا مذكراته وجهوده في سبيل التعليم، هل ينطبق عليه هذا الكلام؟ هل كان يبتدع مشكلة..؟ هل كان منفصلاً عن المجتمع.؟ هل لم يؤد الدور؟ لو أخذنا طه حسين في مصر؟ لو أخذنا سعد زغلول كمثال لمثقف قاد ثورة ١٩١٩؟ لو أخذنا مثلا لطفي السيد كزعيم للتيار الليبرالي؟ لو أخذت مثلا سلامة موسى؟ لو أخذنا مثلا حسن البنا كمثقف وقائد حركة إسلامية؟

اعتقد أننا في حاجة إلى تطبيق ما أسميه منهج دراسة الحالة، ونعمل تنميطاً للمثقفين، ونرى ممثلي التيارات الفكرية السياسية المختلفة وما هي الشروط التي مارسوا فيها مهمتهم .. هي شروط بالغة الصعوبة. النقطة الثانية حقيقة كما قال جورج طرابيشي، مشكلة المثقف والسلطة، المثقف العربي ممنوع من الاتصال بجماهيره نتيجة قيود أمنية تفرضها السلطة على حركته. هذه قضية حقيقية إنما هذا لايمنع أن تمارس نقداً ذاتياً للمثقفين ، بمعنى أن المثقف العربي يعجز في أحيان كثيرة على إنتاج خطاب يصل للجماهير. هذا وارد، أحيانا تبدو المسألة كما لو كانت نقاشاً بين مثقفين في دوائر مغلقة، وطبعاً مسألة الأمية التي تكلم عنها جورج

طرابيشي مسألة أساسية، ٦٠٪ أمية فعن ماذا تتكلم...؟ هنا توجد قضية حقيقية وقيود على حركة المثقف، ولكن أبرزها أن المثقف العربي مقهور ومطارد من السلطة، وأحيانا بعض المثقفين فقدوا أولويتهم النقدية هنا وأصبحوا في السلطة لأن هناك مثقفين دخلوا السلطة ومارسوا القهر على غيرهم من المثقفين وعلى الجماهير، هنا المسألة.. الدراسة التاريخية والأمثلة المحدودة تغني عن التعميمات الجارفة، إنما في النهاية لعل الدكتور تركي الحمد بورقته يدعو إلى أن نمارس نوعا من النقد الذاتي لممارسة المثقفين. ومن حسن الحظ أن هناك بعض بوادر النقد الذاتي في الفكر العربي المعاصر أبرزها الكتاب الذي حرره عبد الله النفيسي عن الحركة الإسلامية «أوراق النقد الذاتي»، الماركسيين أصدروا كتاب «نقد ذاتي ماركسي»، القوميون أصدروا كتاباً آخر عن ثورة يوليو ١٩٥٢، هذه بدايات طيبة وإيجابية.. كيف ينقد المثقفون أنفسهم؟ واعتقد أن هذه بداية جيدة، وقد تتفق مع دعوة تركي الحمد، ولكن بأسلوب تاريخي ومحدد، وليس من قبيل التعميمات المجردة.

د. سناء الحمود

الحقيقة أنا لا اتفق مع الدكتور تركي الحمد في كثير من القضايا التي طرحها بالنسبة للمثقف.

إن الدكتور تركي يقول إن المثقف يحتقر الجماهير، أنا لا اعتقد أن المثقف يحتقر الجماهير لأنه لو كان يحتقر الجماهير لما جلس وبذل ذلك الجهد ليكتب كتابه ويصدره ويحاول أن يوصله للناس بكل الطرق. ولنتخيل العالم العربي دون الكتب التي تصدر، والتي نقرؤها والتي أحيانا نحصل عليها بطرق غير رسمية لأنها ممنوعة. أما أن المثقفين يثيرون قضايا لا وجود لها، لا توجد قضايا لا وجود لها. لايمكن أن يثير المثقف قضية لا وجود لها، قد تكون متكررة،ولكن سبب تكرارها أنها لم تحقق.. يثيرون قضايا الديمقراطية، الحرية،المساواة، حقوق الإنسان، وهذه قضايا تفتقر إليها المجتمعات العربية، فتكرر معالجتها سواء كانت معالجة سياسية أو شعرية أو أدبية .. إلخ، حقيقة إن كون المثقف يفكر بطريقة منعزلة عن المجتمع لأن المثقف مميز، لا يفكر كما يفكر الآخرون، هذه ميزة تعطيه سمة تجعله مختلفا، وهو لا يعتقد أنه يمتلك الحقيقة، ولكن يمتلك جزءا منها، وكل مثقف يأتي بجزء إلى أن نضع هذه الأجزاء بجانب بعضها البعض مثل أجزاء الفسيفساء.الشيء الآخر ، الاختلاف .. إن اختلاف المثقف اختلاف ايجابي وليس لمجرد الاختلاف.

د .فهمي جدعان

سوف افترض جدلا أن مفهوم «المثقف» مفهوم واضح لا لبس فيه وإن كان في حقيقة الأمر هو أكثر الأمور تعقيداً والتباساً، ولن أخوض في هذه المسألة، ولكنني سأذهب إلى بعض الملاحظات مباشرة، والمتصلة بقول الدكتور تركي الحمد «الحقيقة أن المسألة ليست مسألة انفصال المثقف عن المجتمع لأن قضية المثقف المقدسة، وهاجزه الأساسي أنه ينشد تحويل العالم وتغيير المعطيات الواقعية بحيث يحيا الناس عالماً أفضل» لدي ملاحظتان متصلتان: الأولى تقويمية.. وجه تقويمي للمسألة، والثانية تعليلية، أقول: لا شك أن المسألة ليست مسألة انفصال بقدر ما هي مسألة مباعدة، وتفاوت بين المثقفين من ناحية، والجماهير من ناحية أخرى. لكن التعليل الذي أشار إليه الدكتورتركي ليس دقيقا في رأيي، أو ليس هو التحليل الصحيح. هذه الأمور الثلاثة التي نوه بها وحمل عليها، من تعامل مع المجردات وإثارة قضايا غير موجودة، وما أسماه بالعصمة، عصمة المثقفين، ليست أموراً ضارة.. هي أمور ضرورية للمثقف وهي ليست سبب التفاوت والمباعدة. التعامل مع المجردات أمر ضروري للمثقف لأن المجردات ضرورية لتحديد المفاهيم،لا نستطيع أن نظل على مستوى المعرفة العامة، ولكن هذه المفاهيم يمكن تبسيطها. أما مسألة القضايا غير الموجودة فهذا أمر غير دقيق تماماً لأن ثمة قضايا تاريخية أزلية ويبدو أنها أبدية، معظم القضايا التي نخوض فيها اليوم .. خاض فيها أفلاطون وأرسطو، وأيضا في العصور الحديثة.. هذه المسألة التي أشار إليها الدكتور تركي (قضية الهوية)، إذا كان العربي اليوم ليس هو العربي قبل ألف عام فهذا سبب وجيه جداً للعودة لتحديد هذا المفهوم والنظر فيه. مسألة الوصاية والعصمة في الواقع هي استخدام فيه شيء من التجاوز... المسألة هي أن المثقف بحكم أنه مالك للمعرفة يشعر بهذه العزة الآثمة بأن لديه ما ليس لدى الآخرين، لكن هذة الرذيلة ليست موجودة عند جميع المثقفين.

د.حيدر إبراهيم

في البداية أخشى أن تظلم هذه الورقة بسبب طموحها،مع أنها مارست قضايا اعتقد أنها حيوية وأساسية جداً بالنسبة لمسألة الثقافة والمثقف. أولا : انفصام أو انفصال المثقف، وبالذات العربي الحديث أو المعاصر، يتأتي ليس بسبب طريقة عرضه للمشاكل أو طريقة طرحه للأفكار، ولكن يتأتي بسبب الخلفية الاجتماعية التي خلقت هذا المثقف. يعني أغلب المثقفين انتقلوا من خلال سلم اجتماعي من خلال التعليم إلى فئات وطبقات اجتماعية مختلفة، وبالتالي أصبحوا

مدنيين يعني في المدنية، وأصبحوا من الفئات الوسطى بعد أن كانوا أبناء فقراء وفلاحين .. إلخ، اعتقد أن هذا سبب أساسي في عدم ارتباطهم بالجماهير، سبب آخر أن هناك محاولة أن يكون المثقف سلطة، ولكن دائما يعجز عن أن يكون سلطة، وبالتالي يعتمد على السلطة الحديدية الموجودة، وينسى أنه سلطة، لذلك حتى عندما يتحدث المثقف عن علاقة معينة يتحدث عن تجسير الفجوة بين المثقف والحاكم، ولا يتحدث عن الجماهير إلا من خلال الحاكم الذي هو سلطة سياسية، مع أن المثقف هو سلطة معرفية. النقطة الثالثة مرتبطة بمسألة الأمية، لأن المثقف لايستطيع أن يكون عنده وسائط أو متلقين قُصّر،السبب ليس الأمية فقط، ولكن أيضاً نظام التعليم السائد، والقائم على التلقين وليس على تعزيز العقل النقدي.

د. رضوان السيد

لن أتحدث عن الشذرات التي مرت في بحث الدكتور الحمد حول الفترة اليونانية والفترة الوسيطة، أنا مختص في الفترة الإسلامية الوسيطة، ولا يمكن على الإطلاق اعتبار ما أورده من قصص عينة ممثلة بحيث يمكن الوصول إلى استنتاجات على أساس منها. سأبدأ بمسألة الإشكالية، مسألة النخبوية. تدور المسألة حول دور المثقف ووظيفته... الذي عرفته من كتاب علي حرب، وكتب الآخرين، أن المشكلة كانت هامشية المثقف وليست نخبويته العظيمة، وكانت وجهة النظر أنه كسول، لا ينتج معرفة، لا ينتج وعيا جديداً، ولذلك مشوا تجاه السلطة، وتجاه المجتمع، فالمشكلة أنه لم يعد له دور، ليست المشكلة نخبوية وهذا هو الصحيح. بمعنى أن هناك مشكلة ليست ناجمة عن هذه النخبوية، إنما ماهو سبب هذه الهامشية؟ وهي متحققة وموجودة، أما فيما يتعلق بالمثقف العربي ليست هناك تجربة طوال القرن الأخير،في صعوبة وتعقد تجربة هذا الكائن الغريب الذي يسمى المثقف العربي، لكنه بخلاف كل الثقافات الأخرى، والمجالات السياسية والحضارية الأخرى.. استطاع هذا المثقف ما لم يستطعه كل السياسيين العرب طوال مئة عام. ربما عن غير وعي ودون قصد استطاع أن ينتج ثقافة عربية واحدة، عندنا الآن تراث ثقافي، عندنا لغة ثقافية، عندنا تراث روائي هائل، تراث شعري هائل، تراث كتابي هائل، في شتى مجالات المعرفة من الوسط إلى ما هو أرفع من الوسط، وقد شكل كل ذلك المزيج ثقافة عربية واحدة تتمتع بأسس وركائز، ولها جمهورها، ولها ارتباطاتها وشروطها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهذا ما لم يستطعه السياسيون العرب، ولاالقادة العسكريون العرب، ولا كل الفئات الأخرى التي شاركت بصنع مصير ما يسمى بالوطن العربي في هذا القرن. هذه هي الفئة الوحيدة التي يمكن الإشارة إليها بالقول انها حققت نجاحات.

د . ناصيف نصار

بما أن التهمة موجهة إلى جمهور هذه القاعة بشكل قاطع، وبما أنني أشعر بأنني معني بهذه التهمة فلن أدخل في جدل مع المحاضر حول المثقف العربي بعامة، وإنما أطرح عليه سؤالا محدداً جداً ويتعلق بي شخصياً :

أنا حاولت منذ ثلاثة عقود أن أطرح على نفسي أسئلة كثيرة، وحاولت أن أجيب عن هذه الأسئلة ... اعتقد أن لها مبررات واقعية تاريخية موضوعية، ولها أيضا مبررات من نوع ذاتي، أو من نوع أوسع، عندما أسمع المحاضر يقول إن المثقف العربي لا يطرح الأسئلة المناسبة في المكان المناسب وفي الوقت المناسب، أود أن أعرف رأيه في الأسئلة الأربعة التي طرحتها على نفسي، وحاولت أن أجيب عنها في كتاباتي المختلفة.. أول سؤال:

ماهي الطائفية؟ وتحديدا في لبنان.. والمجتمع الطائفي.. إلخ.

السؤال الثاني: ما هي الأمة في إطارالفكر العربي الحديث والمعاصر، وفي إطار شعوب أخرى؟

السؤال الثالث: ما هي الأيديولوجية بكل أبعادها؟

السؤال الرابع: ما هي السلطة؟ هل هذه الأسئلة هي أسئلة غير مناسبة من حيث المكان، أم غير مناسبة من حيث الزمان، أود أن أعرف رأيك، وإذا أقنعتني فإنني سأعلن أن خطيئتي عظيمة وأتوقف عن الكتابة.

د . عبد المالك التميمي

الحقيقة الجزء الأول من مداخلتي تحدث عنها الدكتور الغذامي، حول سرقة التاريخ الذي بناه المثقفون، تبقى لي ملاحظة واحدة، أو هو تساؤل بسيط: من قال ان الثقافة يجب أن تنسب للمثقف فقط؟ هي تنسب للمجتمع قبل أن تنسب للمثقف، وهي نتاج ذهني وسلوكي يعيشه المثقف والإنسان العادي.. فالإنسان العادي يعيش الثقافة حتى لو لم يعرف أنه يعيشها أو ينتجها. هذا من جهة، ونخبوية المثقفين أمر طبيعي، وليس شيئا منكرا.. المهم مدى إسهام الثقافة في تطور الواقع، والإنجازات التي تحققت في الواقع العربي يا دكتور تركي أساساً وسواء بطريق مباشر أو غير مباشر هي بجهد المثقف. صحيح أن عددا من المثقفين بعيد عن الواقع أو الجمهور، ولكن

هذه ليست ظاهرة عامة، وإلا لما حدث أي تطور على مستوى الثقافة، وإسهام المثقف في الواقع.. مهما كانت سلبيات هذا الواقع.

د .محمد السيد سعيد

أنا أيضاً شعرت إلى حد بعيد أن أستاذنا الكبير الدكتورفؤاد زكريا قد قسى كثيرا على الدكتور تركي الحمد، وربما تكون مصطلحات أو كلمات معينة أسهمت في مضاعفة هذا الشعور بالقسوة مثل كلمة ضغينة، والتي اعتقد أنه لم يقصدها. ولكني أرى أن قسوة الدكتور فؤاد مبررة جزئيا فقط من زاوية أن خطاب الدكتور تركي قد يصب في نزعة العداء للثقافة والمثقفين وهي نزعة مزدهرة هذه الأيام لدى الجماهير، ولدى طوائف معينة، وقبائل سياسية بعينها تستهدف المثقفين، واضطهادهم بصورة خاصة . لكن إذا شئنا أن نصور قضية الدكتور تركي اعتقد أنها قضية بنائية خاصة بتكون بنية المثقف العربي المعاصر والحديث، وهنا يمكن إثارة ثلاث قضايا رئيسية:

القضية الأولى أثارها الدكتور حيدر باسم مشكلة نظام التعليم .. الذي يعزل الإنسان عن الحياة، وذلك مقابل تكوين المثقف التقليدي، أو الفقيه الذي كان يعرف في شئون الزراعة مثلما يعرف في شئون الفقه أو يعرف في شئون اللغة وعلوم الكلام، هذا التكوين، نظام التعليم يقتله. الجانب الثاني من الصورة هو حالة خلخلة معرفية حقيقية.. سواء انفجار الأيديولوجيات الكبرى أو بصورة أعمق، نتيجة خلخلة حقيقية في النظام المعرفي ذاته.. في هذه الأيام بالتحديد. وربما هنا نستطيع أن نتحدث عن« إشكالية كانطية» بمعنى أننا نفكر بأسلوب مقولاتي إزاء غنى الواقع، وتحولاته السريعة، و تشابكه السريع، هناك فعلا مشكلة معرفية. والجانب الثالث، اعتقد أن الهامشية الثقافية للمثقف تؤدي إلى نزعة التسييس الفائق للقضايا، بما يؤدي إلى مرارة شديدة، وبما يؤدي حقيقة إلى تضييق منظور المعرفة في حدود التوظيف السياسي للمقولات.

هذه المشكلات الثلاث مضاعفة الآن بسبب ضمور في تقديري لما يمكن أن نسميه بالطبقة الوسطى الثقافية، أو الطبقة الوسيطة في مجال الثقافة. هذه الطبقة قامت بوظيفة جوهرية، وهي تدوير الثقافة، بمعنى أنها تنقل نبض الجماهير فيما يقال إلى المثقف المنتج للمعرفة والعكس. هذه الطبقة ربما تكون قد تآكلت من انهيار امتلاك الثقافة بين الجماهير، وربما لضياع التغذية العكسية فيما أسماه أحد الزملاء بين المثقف والجماهير.هناك أيضا مشكلة « أجندة سياسية» لأن الأجندة الثقافية العربية معبأة،ومشحونة، ربما تكون قد حدثت لها تحولات زمانية ومكانية على درجة عالية من الأهمية.

د.خليل علي حيدر

اعتقد أن السبب الرئيس في جمود الموقف العربي الإسلامي كذلك إلى حد ما .. هو هيمنة الدولة على الحياة العامة، (لا يوجد مجتمع طبيعي في هذه المناطق وهذه الدول، بمعنى مجتمع منتج حقيقي) .. المثقفون موظفون لدى الدولة، هذا الأمر السائد منذ أيام محمد علي باشا ولا يزال ..ومن هنا فلا شيء ينفذ من الاقتراحات والأفكار التي تتلى في كل مؤتمر، اعتقد أن خوض المثقف في كل موضوع نتيجة لتخلف نمو المؤسسات، وعدم فرز المجتمع لأهل الاختصاص في كل مجال.

باستمرار هناك إحساس في المجتمع العربي أن هناك حاجة إلى الزعيم السياسي، والرائد المفكر، والمصلح الاجتماعي.. والمثقف العربي بهذا المعنى كأنه البديل العلماني للفقيه أو المجتهد الديني في النظام الديني . بالنسبة لما طرحه الأستاذ الكبير فؤاد زكريا، اعتقد أنه قسى كثيراً على الدكتور تركي الحمد لأن اهتمام الدكتور انصرف إلى ما نسميه «الانتليجنسيا» ولم يأخذ بالاعتبار أن تعبير المثقفين يشمل كذلك صناع الفكر الإعلاميين، وقادة المؤسسات الفكرية، والمدرسين،وأحيانا المهندسين، وأساتذة الجامعات، وكبار الموظفين في بعض الأوساط. هؤلاء لهم تأثير كبيرجداً على الثقافة والفكر.

النقطة الثانية أن مشكلة المثقف ليست فقط مع الأنظمة، لكنها أحياناً مع الناس.. التيارات الشديدة المحافظة تتهم المثقف بالعلمانية.. تتهمه اتهامات شديدة وقاسية. بل إن هناك من المثقفين من يحاول أن يتهم بعض المثقفين بالردة حتى يصل الأمر إلى محاولة تطليق الزوجات.

عبد الرازق البصير

لا أريد أن أعلق على ورقة الدكتورتركي الحمد ولاعلى ما قاله الدكتور فؤاد زكريا، لكنني أريد أن أقول شيئين فقط. الأول، تشتت المثقفين، أي بعبارة أخرى، نعرف أن هناك اتحادات لكتّاب في كل بلد على وجه التقريب، لكن هذه الاتحادات لا تعمل شيئاً، أو أنها تعمل عملاً ضعيفاً على الأقل. فلابد للمثقفين من تجمع أو تجمعات في كل بلد.. وهذا التجمع يكون مستعداً للعمل بكل ما في الكلمة من معنى، ولا أطيل. القضية الثانية أنني رأيت أن الشكوى من السلطة ما زالت قائمة عند المثقف، وأنا أعرف أن السلطة في الواقع لها عقباتها التي تخلقها أمام المثقف، لكن هنا عندنا قضية صارت أعظم من قضية السلطة أشار إليها الأخ الأستاذ حيدر هي قضية المؤسسة الدينية.. أقصد، لا مانع من أن السلطة تمنع كتابا للمفكر، لكن أن اتهم بالكفر هذه مشكلة.. أنا

أرجو وبحرارة وبصدق أن تعالج هذه الندوة تلك القضية معالجة تامة، لأن أكبر بلد عربي، وهو مصر، أصبح يعاني الآن من هذه الحالة... لا يستطيع أي مفكر أن يبدي أو يعبر عن رأيه، مصر كانت تقود الثقافة العربية.. أصبحت تئن أنيناً شديداً من وطأة هذه المؤسسات الدينية. فإذا كانت مصر على هذه الحالة، فما رأيكم يا إخوان في بقية البلاد الصغيرة.. لهذا أرجو من المصريين بصورة خاصة أن يتفهموا هذه القضية، وليس لهذا دواء إلا تجمع المثقفين.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د .تركي الحمد

أنا أشكر الجميع على هذه الملاحظات .. لا ريب أنني سأستفيد منها، وطبعاً أنا اعتقد أن هذه مهمة المثقف في المقام الأول، ونحن نأتي لانطرح حلولاً بقدر ما نطرح الأسئلة، لأن السؤال المناسب هو الذي يؤدي إلى الجواب المناسب، وبهذا الشكل اعتقد أننا حاولنا أن نفتح الباب لطرح هذه الأسئلة المناسبة. بالنسبة لأستاذي الدكتور فؤاد زكريا.. قال انني ثائر بلا قضية، أنا لست ثائراً.. ولست أريد أن أكون صاحب قضية لأن تاريخنا مليىء بالقضايا، وكل هذه القضايا تصبح قضيتنا الأولى، وعندها نصل إلى طريق مسدود وينتهي كل شيء.. إلى لا قضية. لذلك رجاء.. لا نريد قضية، ولا نريد أن نكون ثائرين، أنا مجرد إنسان يطرح أو يفكر بصوت عال لا أكثر ولا أقل. وعلى أية حال، لأستاذنا الدكتور فؤاد زكريا أقول: إنه ليس هناك ضغينة، فالدافع هو الحب وليس الضغينة.

أخي الدكتور عبد الله الغذامي تكلم عن لصوص التاريخ، هذا كلام سليم، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: لماذا يتواجد هنا لصوص ولايتواجدون هناك؟ هنا السؤال الذي أطرحه، هنا النقطة. بمعنى أنه لو كانت البنية، لو كانت التركيبات متماسكة... إلى آخر ذلك، لما استطاع اللص أن يسرق .. لو كان البيت محميا لما استطاع أن ينفذ إليه. وأنا اعتقد أن علينا ألاّ نبحث عن شماعات، وسابقا كنا نبحث عن الامبريالية والاستعمار وأمريكا .. إلخ، والآن أصبح كل شيء«تمام» و«ماشي» لو أن الله خلصنا من لصوص التاريخ. كلام سليم،لا نقول غير ذلك ولكن السؤال : لماذا ينجحون هنا ولا ينجحون هناك؟، لماذا لا ينجح لصوص التاريخ في أماكن أخرى؟

الأستاذ جورج طرابيشي تكلم عن المثقف والسلطة واعتقد أن هذا الموضوع لو طرحناه يطول. لأن السلطة بالنسبة للمثقف بشكل عام، أو الكثير من المثقفين كي لا نعمم، السلطة أيضاً بدورها أصبحت مشجبا من المشاجب : لماذا لا تفعل؟ لأن السلطة لا تعطيني . السلطة لن تعطيك وهذا شيء أكيد. أنت السلطة.. وهي سلطة.. شيء طبيعي، لن تمنحك الفرصة لأن تكون في السلطة. السؤال عن كيفية التعامل، وليس مجرد أن نتكلم عن هذه الفجوة بين المثقف والسلطة وكأنها وجهة نظر. السلطة لن تعطيك شيئاً ما لم تستطع أن تحصل على هذا

الشيء بنفسك.. كيف تحصل عليه؟ ليس عن طريق الانقلاب أو الثورة ومثل هذه الأشياء، ولكن عن طريق إلغاء هذه الفجوة، وإلغاء هذه الوسائط للجماهير بحيث تمارس سلطتك بحيث تكون سلطة مقابل سلطة. وأين يكون التكامل، ولكن هذا حديث يطول، ولو فتح الباب لما انتهينا . وعلى أية حال كل إنسان وله رأيه . الدكتور فهي جدعان.. كلام سليم ، المجردات طبعاً ضرورية، ولا يوجد أي بناء نظري، أو أي اشتغال نظري، ليس هناك أي إنسان يعمل في مجال الفكر لا يلجأ إلى المجردات . ولكن السؤال هو العلاقة بين المجرد والمحسوس، ليست المسألة مجرد أن أتكلم عن المجرد .. هناك علاقة متلازمة بين المجرد والمحسوس، إذا انفصلت هذه العلاقة، وتحول المجرد إلى عالم بذاته وحصل الانفصال فقد انتهينا ، أصبحنا نعيش في عالم مختلف . المسألة ليست في أهمية المجرد، ولكن في انفصال المجرد. بالنسبة للكلام عن العرب قديما وحديثاً .. بالنسبة للعربي عندما يتكلم يجب أن يحدد هوية العربي. ولماذا أحدد الهوية، هي عملية ممارسة. أنا عربي ومسلم .. انتهينا. لماذا نخلق منها قضية؟ ما هو الإسلام؟ وما هي العروبة؟.. إلى آخره، وندخل في أزقة ومتاهات بحيث لا نخرج منها وتصبح قضية طاغية على الممارسة التي نمارسها.أنا أمارسها.. إذا مارستها بشكل طبيعي وبشكل عادي، وأبحث عن القضايا الأساسية التي تهمني كعربي ومسلم مثلاً، أي أتجاوز هذه الأشياء ولا أجعلها قضية. الدكتور رضوان السيد يقول ليس للمثقف دور .. أنا اعتقد أنه ليس له دور لأنه لم يعرف موقعه الحقيقي. الموقع الحقيقي للمثقف هو ألا يحاول الهيمنة والوصاية أو شيء من هذا. المثقف دوره هو في التحليل وإلقاء الضوء لا أقل ولا أكثر. فليتواضع المثقف، ولا يجعل له ذلك الدور وتلك المكانة الكبيرة التي يعتقد أنها له فعلا. أستاذنا الدكتور ناصيف نصار سألني: يقول الأسئلة الأربعة، الطائفية، الأمة، الأيديولوجية، السلطة، هل أنا طرحت السؤال المناسب أو غير المناسب؟ لست أنا من يحدد لأنك مفكر لبناني وتابع للمجتمع اللبناني، وتعرف المجتمع اللبناني أكثر مني، ويتأتي من ذلك أن تحدد السؤال المناسب في المكان المناسب.. في الوقت المناسب..لست أنا ..

ولكن كل ما أقوله: في كثير من الأحيان في فكرنا المعاصر كان دائما إما أن نطرح السؤال غير المناسب، أو نطرحه بعد فوات الأوان، أو أن يكون مناسبا في فترة من الفترات، ولكنه لا يكون مناسباً في فترة أخرى. للدكتور عبد المالك التميمي أقول :سبق أن تكلمت بالنسبة للدكتور عبدالله الغذامي، أقول لهما شكراً جزيلاً، ولاريب انني سأستفيد من هذه الملاحظات.

د. فؤاد زكريا

اسمحوا لى ان أركز تعقيبي على صفة القسوة، والتي يبدو أنني سأخرج من هذه الندوة بسببها وأنا جزار، لأن خمسة أو ستة من المناقشين قالوا إنني كنت قاسيا في تعقيبي. لابد أن نشرح هذه النقطة. سأشرحها شرحا متعلقا بعوامل ذاتية وعوامل موضوعية. أما العوامل الذاتية فهذا شيء متعلق بتكويني، أنا فعلا في المسائل المتعلقة بالنقد العقلي او العلمي قاسي جدا.. يعني أنا لاأجامل، وتركت المجاملة، وكلما تقدم بي العمر أنسى موضوع المجاملات، وافضل اللجوء للطريق المباشر والصراحة الكاملة في كل تعليقاتي، وبكل ملاحظاتي عن ما أسمع وما أقرأ. هذا شيء كان يلازمني في كل عمل أقوم به سواء كنت أستاذا في الجامعة أو استاذاً يناقش رسائل، أو بصفتي مشرفا عاما على سلسلة عالم المعرفة، نفس المبدأ موجود عندي في كل هذه المجالات. والقسوة أتصور أنها تكون مفيدة في هذا الميدان، هذه هي الناحية الذاتية.. أترك هذه الناحية الآن جانبا وأعود إلى الناحية الموضوعية التي جعلتني أكتب بما يبدو للكثيرين من حضراتكم انه قسوة، في الناحية الموضوعية، أريد أن أتحدث عن نقطتين:

أنتم تعلمون أن العالم العربي مليىء بأنواع عديدة من النخب.. هناك نخب عسكرية، وهناك نخب اقتصادية، وهناك نخب مالية، وهناك نخب سياسية ونخب إعلامية.. كل هذه النخب تقهر الإنسان العادي.. وتتعالى عليه، ولا تعمل له حسابا أو تخدعه وتغشه، أو تضلله، أو تساعد على بقائه في حالة تخلف.. أما النخبة الثقافية فهي الوحيدة التي تحقق التوازن، وتقلل من أضرار النخب الأخرى، فإذا كان الوضع بهذا الشكل.. لماذا نقسوا على النخبة الثقافية إلى هذا الحد؟ هذا هو سبب قسوتى. إنني أريد أن أرد الأمور إلى نصابها، وأدافع عن النخبة الثقافية ضد هجوم اعتقد أنه هجوم قاسي. النقطة الأخرى هي أن النخبة الثقافية هي اكثر الفئات اضطهادا في العالم العربي كله.. النخبة الثقافية كيف تتعالى على الجماهير ؟! إذا كانت عاجزة عن الوصول للجماهير، هناك ألف حاجز وحاجز يمنعها من الوصول إلى الجماهير، ومن ناحية أخري هناك اضطهادات جسدية مباشرة تلحق بالكثير من افراد النخبة وهم بلاشك ضحوا تضحيات كبيرة وجسيمة في سبيل مجتمعاتهم. ولذلك كانوا يستحقون كلمة شكر على هذه التضحيات بدلا من الهجوم القاسي الذي شنه عليهم الدكتور تركي الحمد.. النقطة الأخيرة.. هي أن الاضطهاد الذي لحق بالمثقفين لم يقتصر على اضطهاد السلطة، بل هناك أيضا اضطهاد من الغوغائية الجماهيرية.. أو من بعض الفئات الجاهلة في المجتمع، هناك من يضطهد المثقفين عن طريق تكفيرهم وهناك من قتلوا.

الفكر العربي
بين النظرية والتطبيق

محمود أمين العالم*

مدخل عام

ما أبسط التسمية وأعقد الدلالة. فالتسمية ثابتة أما الدلالة فمتعددة، مختلفة، متغايرة. ما أبسط أن نذكر كلمة الفكر في ذاتها أو منسوبة إلى العرب، ومـــا أعقد ما وراء ذلك من دلالات متعددة مختلفة. كذلك الأمر فيما يتعلق بمفهومي «النظرية والتطبيق سواء في عموميتهما أو في نسبتهما إلى الفكر العربي.

ولهذا قد يكون من الطبيعي أن يثار في موضوعنا هذا منذ البداية، سؤال الفكر عن نفسه، قبل سؤاله عن الفكر العربي.

والفكر باختصار شديد، هو عملية ذهنية لإنتاج المعرفة بالواقع المعيش في تجلياته المختلفة. ولهذا فالفكر هو نتاج الخبرة والتجربة والمعايشة الحيّة المستخلصة من الواقع. وقد تكون هذه المعرفة محدودة بموضوع جزئي، أو بقضية عامة أو بخبرة آنية في لحظة زمنية محدودة، أو لحظة تاريخية ممتدة،

* رئيس تحرير مجلة قضايا فكرية – القاهرة .

وقد يغلب عليها الطابع الانطباعي أو الخيالي أو الأيديولوجي، وقد ترتفع إلى مستوى التنظيم والتعميم والتجريد والتعقيد فتكون هذه المعرفة نسقاً فلسفياً أو معرفة نظرية. ولهذا فالفكر كفكر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر، وغير سابق عليه في الوقت نفسه. فليس هناك فكر في المطلق اللهم إلا الفكر عن المطلق. وشأن الفكر العربي في ذلك شأن كل فكر إنساني آخر.

على أن نسبة الفكر إلى الواقع العربي نسبة غير محددة الدلالة، نتيجة لما يتسم به هذا الواقع العربي نفسه من تعدد السمات وتنوع الظواهر واختلاف الأوضاع سواء من الناحية الجغرافية، أو الأنماط الإنتاجية، أو المصالح الاقتصادية، أو القيم، أو الأعراف الاجتماعية، أو النظم السياسية. حقا، هناك وحدة التاريخ والتراث والدين والثقافة التي تشكل مشتركاً قومياً. إلا أن هذا التعدد والتنوع والاختلاف في السمات والأوضاع التي أشرنا إليها، تؤثر بدورها في هذا المشترك القومي بما يفضي إلى تنوع واختلاف الرؤى الفكرية داخل هذا المشترك القومي نفسه.

ولهذا، إذا عدنا إلى موضوعنا المحدد وهو الفكر العربي، لوجدنا بالضرورة أكثر من فكر عربي. لست أقصد بهذا تعدد مجالات فاعلية هذا الفكر، كالفكر السياسي أو العسكري أو الاقتصادي أو الاجتماعي أو الفلسفي أو الأدبي والفني إلى غير ذلك. وإنما أقصد الاختلاف في الرؤية الفكرية نفسها أو بتعبير آخر في البنية الذاتية للفكر نفسه التي تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه. إنها ليست الوظيفة الفسيولوجية للذهن، وإنما هي البنية الثقافية التي تكونت من خبرة الممارسة الواقعية فحسب، وإنما هو كذلك قوة معرفية فاعلية ومؤثرة في هذاالواقع والموجهة - سلبا أو إيجابا - لهذه الممارسة نفسها. وهكذا نجد أنفسنا في قلب سؤالنا الإشكالي حول الفكر العربي بين النظرية والتطبيق. على أن جوهر الإشكالية يكمن - في تقديري - في العلاقة بين الحدود النظرية للفكر العربي وخصوصية واقعه. ولهذا قد يكون من الضروري أن نبدأ باستعراض نقدي سريع لتجليات الفكر العربي عند أبرز المفكرين العرب المعاصرين، ثم في بنية ومسلك الأنظمة العربية كمدخل لقراءة العلاقة بين الفكر العربي عامة وواقعه الخاص.

١- تجليات الفكر عند بعض المفكرين العرب المعاصرين

لعل أبرز هذه التجليات وأشدها سيادة في الفكر العربي قديما وحديثا هو القول بالطبيعة الثنائية أو المزدوجة للفكر العربي التي تشكل السمة التوفيقية لهذا الفكر. إنها ثنائية العقل والنقل، الظاهر والباطن، الدين والعلم، التراث والمعاصرة... إلى غير ذلك. ولعل القول بهذه السمة

التوفيقية للفكر العربي أن تكون خلاصة الجهد التحليلي الفكري الذي قام به زكي نجيب محمود في العديد من كتبه، وبخاصة في كتابه، تجديد الفكر العربي. يقول في هذا الكتاب : «لو تأملنا ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأً راسخاً عنه انبعث، ولاتزال تنبعث أحكامنا في مختلف الميادين.. وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين، لا يكونان من مرتبة واحدة، ولا وجه للمساواة بينهما، هما الخالق والمخلوق، والروح والمادة، والعقل والجسم، والمطلق والمتغيّر، والأزل والأبد، أو قل هي السماء والأرض». وإلى جانب هذه الثنائية العامة يقول بثنائية توفيقية بين القديم والحديث، بين التراث والمعاصرة، أو بين الثقافة العربية وعلم الغرب، التي هي امتداد للثنائية العامة[١].

وسنجد هذه الثنائية في شكل أكثر تنظيراً عند مفكر مصري آخر هو عبدالحميد إبراهيم في كتابه «الوسطية العربية» الذي يتفق فيه مع زكي نجيب محمود في أن الثنائية هي جوهر الفكر العربي الإسلامي، ولكنه يختلف معه في طبيعة العلاقة بين طرفي هذه الثنائية. فإذا كان زكي نجيب محمود يقول بوحدة عضوية بين هذين الطرفين، وإن كان في أغلب تطبيقاته يتراوح بين الطرف الروحي والطرف المادي أو العلمي، فإن عبدالحميد إبراهيم يرفض هذه العلاقة العضوية، فضلا عن التجاوزية إلى مركب ثالث منهما، ويقول بالعلاقة الجوارية المتوازنة بين الطرفين[٢].

ولكن لعل أبرز من قدم دراسة تحليلية نقدية مستفيضة لهذه الثنائية أو التوفيقية هو محمد جابر الأنصاري في رسالته العلمية «الفكر العربي وصراع الأضداد»، فضلا عن مقالاته في كتابه، «تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها» يقول في «تجديد النهضة»: «إن هذه الثنائية أو الجدلية أو التوفيقية بين الفكر العربي كجهد عقلي بشرى اجتهادي»، وبين المعطيات الدينية ستظل ظاهرة دائمة في هذا الفكر، وستكون العبرة في كيفية استقرار وتوازن المعادلة أو الجدلية الخلاقة بين ماهو إنساني وماهو إلهي، بين ماهو عقلي وما هو غيبي، أي بين ماهو عالم الشهادة وماهو عالم الغيب»[٣]. على أنه في رسالته العلمية «الفكر العربي وصراع الأضداد» يشخص التوفيقية بأنها تمثل أزمة الفكر العربي وليست طبيعة راسخة فيه بل يرى في الخلاصة الأخيرة أن أزمة التوفيقية الفكرية لا تقتصر على كونها محاولة للتقريب بين عنصرين متباينين تاريخيا وفكريا وحضاريا، وإنما تتمثل أيضا في كون العنصرين قد فقدا أصالتهما ودخلا الحضارة العربية المعاصرة في شكلين مجتزئين أو محرفين بحيث غدا الأمر توفيقاً بين حداثة مجتزأة وتراث مجروح الأصالة[٤]. بل ينهي كتابه بالدعوة إلى كسر هاتين القوتين الطاغيتين اللتين تعبران عن موقف اللاحسم والخروج من ورطة التوفيق بينهما، وذلك بالعودة إلى براءة الذات الحرة.. وفطرتها، بمنأى عن أغلال الموروث والمقتبس معا... لعله [أي العربي المعاصر] إذ عاد إلى كينونته

الحاضرة، واتخذها قيمة عليا تتقرر على أساسها مراتب القيم من موروثة ومقتبسة، أن يعيد بعد اكتشافه لذاته اكتشاف التراث والعصر من جديد، برؤية ذاتية مستقلة صادقة فاعلة(٥).

وفي تقديري أنه إذا كانت الرؤية التوفيقية عند كل من زكي نجيب محمود وعبدالحميد إبراهيم يغلب عليها الطابع الوضعي التحليلي التشخيصي، فإن رؤية الأنصاري تقترب من الطابع الذاتي الجدلي المتطلع لتجاوز هذه التوفيقية. على أن الملاحظ بشكل عام غلبة الذهنية التجريدية على هذه الرؤى التوفيقية للفكر العربي كأنما هو فكر في ذاته مفارق للواقع.

على أننا لن نجد هذه الرؤية التوفيقية للفكر العربي سواء كان قديما أو حديثا عند محمد عابد الجابري، وإنما نتبين في دراسته الرائدة لبنية العقل العربي وتكوينه، بنية معرفية [ابستمولوجية] ثابتة مهيمنة طوال التاريخ العربي كله. وهي بنية ثلاثية الأطراف تتمثل في سلطة اللفظ وسلطة الأصل التي تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وسلطة التجويز أي اللاسببية(٦). ويرى الجابري أن تجاوز هذه الثوابت المعرفية إنما يتم من داخل التراث نفسه. ويحدد المشروع الثقافي الأندلسي مرجعية لذلك، متمثلا في ظاهرية ابن حزم والشاطبي، وعقلانية ابن رشد، وتاريخية ابن خلدون. إلا أنه في كتابه «نقد العقل السياسي» ينتهي إلى كشف محدّدات ثلاثة للعقل السياسي العربي [وهي محددات أيديولوجية وليست مفهومية] هي القبيلة والغنيمة [أي الاقتصاد الريعي] والعقيدة. ويدعو إلى أن نستبدل بها محددات مناقضة لها هي المجتمع المدني والاقتصاد الإنتاجي وحرية التفكير والاختلاف(٧). على أن الجابري في كتابه الأخير «المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية» [مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦] في الفصل المخصص لإرادة المستقبل يعود إلى القول بالمرجعية الرشدية لمواجهة المستقبل، تأسياً بمنهج ابن رشد في معالجته للعلاقة بين الإسلام والعقل في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» أي الاصطفاف في لحظة من لحظات تراثنا الفكري العقلاني القديم لمعالجة ثنائية الدين والعقل في تجليها المعاصر. ولهذا يدعو في نهاية كتابه إلى ضرورة الاستناد إلى دروس الماضي ومعطيات الحاضر، وما تزخر به هذه المعطيات من ظواهر فكرية ما بعدية مثل ما بعد الحداثة، وما بعد الصهيونية، وما بعد الاشتراكية. وإعادة النظر في مواقفنا الفكرية في ضوئها(٨). وهكذا ينتقل الجابري من نقده العقلاني للثوابت الجامدة في الفكر العربي إلى رؤية ثنائية تجمع بين بعض خبرات التراث ومستجدات العصر مفتوحة على أسئلة العقل والنقد.

على أننا مع عبد الله العروي لانكاد نجد في تراثنا الفكري القديم والحديث إلا رؤية أحادية مسيطرة هي السلفية المناقضة في جوهرها للعقل. وهو ما يذهب إليه في كتابه الأخير «مفهوم

العقل: مقال في المفارقات» وهو من أعمق كتبه الفكرية. يحلل العروي في هذا الكتاب الفكر العربي مركزاً على شخصيتين أساسيتين هما ابن خلدون ومحمد عبده في إطار النسيج التاريخي العام للفكر العربي، وينتهي من هذا التحليل التفصيلي إلى تأكيد سيادة المرجعية الأصولية والعقل المطلق التجريدي رغم مظاهر الثنائية أو التوفيقية أو العقلانية الوقائعية في بعض تجليات الفكر العربي. ولعله سبق أن انتهى إلى نتيجة مقاربة في كتابه القديم «العرب والفكر التاريخي»، بدعوته إلى ضرورة اجتثاث الفكر السلفي[٩]، وإشاعة العقلانية كمخرج وحيد من تخلفنا وتبعيتنا. وفي كتابه «مفهوم العقل»، يميز بين عقل الاسم وهو العقل المطلق الذي يكاد يجسد الاتجاه الأصولي المتعالي على الواقع، وعقل الفعل الواقعي الذي يعرقله عقل الاسم. ويرى أنه لا طريق للإصلاح بغير نقض عقل الاسم، كما وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا منذ القرن السادس عشر. أما هذا التردد وعدم الحسم - كما يقول - بدعوى التوسط فلم نلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا،[١٠] ولهذا لا سبيل إلى حل مختلف مشكلاتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية - كما يرى العروي - إلا بالحسم. ويتطلب الحسم كما يقول «الاعتياد والتمرّن على منطق الفعل، على حين أننا نطبق على العقل باستمرار منطق الاسم»[١١] ولعلنا نتبين في فكر العروي سواء في هذا الكتاب أو في بقية كتبه الأخرى - سواء في «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، أو في «العرب والفكر التاريخي»، أو في كتبه المكرسة لمفاهيم الأيديولوجية والدولة والحرية والتاريخ - معالم تقترب من النسق النظري العلمي المتسق، المرتبط بهم الفعل التغييري المتجاوز للواقع السائد.

ولعلنا نتبين أن عقل الفعل والحسم يسيطر عليه سيطرة مطلقة عقل الاسم على حد تعبير عبدالله العروي - في فكر سيد قطب الذي تتبناه أكثر الحركات الإسلامية الراديكالية المعاصرة. ويكاد يتركز جوهر فكر سيد قطب - دون إغفال أو تجاهل لاجتهاداته الفكرية الأخرى المختلفة - في الشعار الحركي المعلن «الإسلام هو الحل». فهذا الشعار يتضمن دلالة إيمانية مطلقة ومهمة عملية: أن تكون الحاكمية لله، أن تقوم السلطة على أساس مبادىء وتعاليم الدين الإسلامي، وأن يتحقق ذلك بالفعل الجهادي الذي يزيح السلطة المدنية. وإذا كان العروي يدعو إلى الفعل الحاسم بمشروع عقلاني سياسي واجتماعي واقتصادي من أجل تغيير الواقع وتحريره من التخلف والتبعية، فإن مشروع سيد قطب وإن كان يستند إلى المبادىء والتعاليم والقيم الإسلامية فإنه يكاد يقتصر أولا على الفعل المباشر لإقامة سلطة الدين وحاكمية الله، أما برنامج هذه السلطة فأمر متروك كما يقول سيد قطب في كتابه «معالم في الطريق» إلى ما بعد إقامة هذه الحاكمية الإلهية. فهو يرى أن المنهج الديني (منهج حركي جاد.. جاء ليحكم الناس في واقعها.. ويواجه هذا الواقع

ليقضي فيه بأمره) إنه - كما يقول سيد قطب - «ليست نظرية» تتعامل مع «الفروض»!.. إنه منهج يتعامل مع الواقع. فلابد أن يقوم المجتمع المسلم الذي يقر عقيدة ألا إله إلا الله، وأن هذه الحاكمية ليست إلا لله، ويرفض أن يقر بالحاكمية لأحد من دون الله.. وحين يقوم هذا المجتمع فعلا، يكون له حياة واقعية، تحتاج إلى تنظيم وإلى تشريع، وعندئذ فقط يبدأ هذا الدين في تقرير النظم، وفي سن الشرائع لقوم مستسلمين أصلا للنظم والشرائع(١٢). إن هذا المفهوم للفعل الإسلامي لايستند كما نرى إلى أي مرجعية للواقع الموضوعي النسبي بقدر ماهو اختيار إيماني إرادي بما يمليه وعي يقيني مطلق مستمد من قراءة خاصة للإسلام. ويكاد هذا المفهوم للفعل الايماني الإرادي الحاسم أن يكون تفسيراً للأساليب التي تتبناها وتمارسها بعض الحركات الإسلامية السياسية الراديكالية، وصولا إلى إقامة سلطتها الدينية، وهناك بالطبع اجتهادات أخرى في الفكر الإسلامي يغلب عليها الطابع التوفيقي بين الإيمانية والعقلانية بمستويات مختلفة.

وفي مواجهة هذا المنهج العملي، سواء العقلاني الموضوعي عند العروي، أو الإيماني الديني عند سيد قطب نتبين منهجا عمليا آخر كذلك للتغيير الراديكالي وإقامة سلطة سياسية، وبنية اجتماعية مغايرة وإن كان يستند إلى نظرية عامة محددة جاهزة، هي النظرية الماركسية التي تتبناها الحركات الشيوعية العربية وبعض الحركات القومية. ولعل المفكر اللبناني مهدي عامل من أبرز المعبرين عن هذا المنهج باجتهاده في صياغة نسق نظري للثورة العربية مستلهم من النظرية العامة للماركسية، مع مراعاة لخصوصية الواقع العربي واللبناني بوجه خاص(١٣). على أنه برغم ما يتسم به هذا الاجتهاد من اتساق وعمق إلا أنه يغلب عليه الطابع التجريدي البنيوي المتأثر بفكر التوسير ومدرسة التبعية. فضلا عن أنه أقرب إلى خصوصية التجربة اللبنانية منه إلى التجربة العربية العامة، والواقع أنه برغم ماهو نظري وعملي مشترك بين الحركات الماركسية العربية من حيث المبادىء العامة والموقف من القضايا الوطنية والقومية، وما يتحقق بينها من أشكال متنوعة من التنسيق النضالي والفكري، فلم تنضج بعد نظرية ماركسية ذات خصوصية عربية عامة. بل نتبين فحسب اجتهادات في كل بلد عربي يغلب عليها الطابع البرنامجي التغييري العملي، وتندر فيها الدراسات العينية والنظرية العميقة. ولهذا لايزال الفكر الماركسي في بلادنا العربية فكرا نخبويا مجرداً محصوراً في أغلبه من الناحية النظرية في دائرة المثقفين، وخاصة بعد انهيار التجربة التنموية في الاتحاد السوفيتي وتفككه وتفكك المنظومة الاشتراكية عامة. ولقد كانت التجربة الاشتراكية في الجنوب اليمنى رمزا مأساويا صارخا على مدى التناقض بين الخطاب الماركسي النظري النخبوي المجرد والواقع القبلي المتخلف.

وامتدادا للمواقف الفكرية ذات التوجّه السياسي العملي، هناك الفكر القومي الذي لعله يتمثل في أولى صوره النظرية - إلى حد كبير - في فكر ساطع الحصري الذي يعدّ بحق مؤسسا للفكر القومي دون إنكار للإرهاصات الفكرية والعملية التي سبقته. كما يتمثل الفكر القومي كذلك في صورته السياسية العملية إلى جانب أسسه النظرية في فكر ميشيل عفلق على ما بينه وبين فكر ساطع الحصري من اختلاف. ذلك أن ساطع الحصري يقيم فكره القومي العربي على أساس اللغة والثقافة والتاريخ، في حين أن ميشيل عفلق يكاد يؤسس الفكر القومي تأسيسا مثاليا إيمانيا. غير أننا نتبين الفكر القومي متبلوراً على نحو موضوعي في ميثاق العمل الوطني المصري الناصري، إذ يجمع بين التحديد النظري الاجتماعي والقومي من ناحية، والتخطيط العملي والإجرائي من ناحية أخرى. على أن الملاحظ في الفكر القومي عامة هو الثنائية التوفيقية في بنيته الأيديولوجية بين التراث والمعاصرة، بين الدين والعلم، فضلا عن غلبة الطابع الشعبوي والنخبوي والتجريبي والانتقائي في بنية ممارساته التطبيقية.

وننتهي من هذا العرض السريع المجتزىء لتجليات الفكر العربي المختلفة بلمحة سريعة كذلك عن الفكر الليبرالي العربي الذي نجد جذوره النظرية الأولى في فكر لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل السياسي، وفي فكر طلعت حرب الاقتصادي، وفي الفلسفة التوفيقية والوضعية والنزعة الفردية عامة. وقد يغلب على هذا الفكر الطابع العملي لارتباطه المباشر بمفهوم حرية السوق. على أن الليبرالية ليست لها في تجربتنا العربية عمق ديمقراطي أو اجتماعي أو فلسفي شأن الجذور الفلسفية العميقة للتجربة الليبرالية الأوروبية. ولهذا ليس لها في فكرنا العربي نسق نظري إلا في بعض الكتابات الفردية. على أننا نجد في إطار التوجهات الانفتاحية الاقتصادية الجديدة في مصر، محاولات لبلورة نظرية لهذه الاتجاهات لعل من أبرزها «جمعية النداء الجديد» التي تأسست في السنوات الأخيرة في مصر ويرأسها الدكتور سعيد النجار[١٤]، والتي تسعى لتأسيس رؤية نظرية ليبرالية تجمع بين الحرية الفردية في النشاط الاقتصادي والدفاع عن الديمقراطية وكفالة العدالة الاجتماعية. على أنها في الحقيقة تسعى للتنظير للخصخصة الكاملة والتحرر من القطاع العام الاقتصادي والاندماج الكامل في السوق الاقتصادية العالمية. إنها تكاد تعبر عن الفكر الاقتصادي الرسمي السائد اليوم في عالمنا العربي.

على أنه إلى جانب هذه النماذج الفردية البارزة لبعض المفكرين العرب الذين يمثلون الاتجاهات الرئيسية في الفكر العربي الحديث والمعاصر، هناك مفكرون آخرون لهم قيمتهم الكبيرة وتأثيرهم الفاعل في الفكر العربي الحديث والمعاصر، بعضهم امتداد أو تفريع لبعض الاتجاهات الفكرية

التي أشرنا إليها، وبعضهم صاحب رؤية ذات خصوصية متميزة في فكرنا العربي الحديث والمعاصر. نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: قسطنين رزيق الذي يمثل الاتجاه العقلاني الحداثي في الفكر القومي، وطه حسين، وهو أبرز معبر عن التنوير العقلاني الليبرالي وخاصة في المجال الثقافي، ومثل علال الفاسي ممثلا للفلسفة التعادلية العقلانية الإسلامية، وعلي عبدالرازق معبرا عن العقلانية السياسية والامتداد المستنير لفكر محمد عبده في الفكر الإسلامي، وأنطون سعادة معبرا عن الفلسفة المادرحية (المادية الروحية) وعبدالرحمن بدوي معبرا عن الفلسفة الوجودية، وعزيز الحبالي ورينيه حبشي معبّرين عن الفلسفة الشخصانية رغم اختلاف توجههما، ويوسف مراد صاحب المنهج التكاملي، وعثمان أمين صاحب الفلسفة الجوانية، ويوسف كرم صاحب الفلسفة التوماوية الجديدة، وحسين مروة وطيب تيزيني وصادق جلال العظم عن العقلانية المادية الجدلية، وفؤاد زكريا معبرا عن الفكر العقلاني الموضوعي، وحسن حنفي معبرا عما يسميه باليسار الإسلامي، وأخيراً حسن البنا الامتداد الفكري السلفي لرشيد رضا، والداعية للفكر الإسلامي السياسي الحركي والمؤسس لحركة الإخوان المسلمين.

بعد هذا العرض السريع للفكر العربي في تجلياته المختلفة عند أبرز المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، ننتقل إلى محاولة قراءة فكر الأنظمة العربية.

٢- المنظومة الفكرية للأنظمة العربية

قد يكون من الصعب - لأسباب عديدة بعضها يتعلق بالإشكالية نفسها التي تناقشها هذه الورقة - أن نتناول بالتخصيص كل نظام عربي على حدة، لتحديد ملامحه الفكرية العامة وتجليها التطبيقي العملي. على أنه برغم تنوع الأنظمة العربية وما بينها من اختلافات موضوعية وسياسية واقتصادية واجتماعية، فإنها تكاد جميعا أن تتسم بمشترك فكري واحد، أو بمنظومة فكرية واحدة وإن اختلفت نسب عناصرها الداخلية. وتكاد هذه المنظومة الفكرية المشتركة، تتألف من الفكر الديني المظهري الطقوسي، والفكر القومي الدعائي، والفكر الوضعي البرجماتي التجزيئي من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالي التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلي والطائفي من حيث البنية الاجتماعية، إلى جانب سيادة الفكر التسلطي المركزي. ونكاد نتبين هذا المركب الفكري سائدا مشتركا بين جميع الأنظمة العربية وإن اختلفت عناصر المركب بين بلد وآخر باختلاف شكل السلطة ونمط الإنتاج السائد، ومدى التخلف أو التطور البيئوي والاجتماعي، وطبيعة الأوضاع الجغرافية، ومستوى التنمية الاقتصادية والبشرية والتعليمية والثقافية إلى غير ذلك.

هذه - في تقديري - هي المنظومة الفكرية العربية السائدة في مختلف الأنظمة العربية وخاصة بعد تفكك النموذج الناصري، وإن ظلت بعض مظاهره في بعض الأنظمة العربية والتنظيمات والهيئات المختلفة والمستقلة بعضها عن بعض، وبعد انهيار النموذج الماركسي الهش في الجنوب اليمني وإن بقي الفكر الماركسي تحمله الأحزاب الشيوعية العربية العلنية منها والسرية على اختلاف رؤاها الفكرية وبرامجها العملية.

وتسود هذه المنظومة الفكرية الرسمية المجتمعات العربية نفسها بمستويات مختلفة نتيجة سيطرة الأنظمة الحاكمة على الأجهزة الأيديولوجية الإعلامية والتعليمية والثقافية التي توظفها لإعادة إنتاج هذه المنظومة الفكرية باستمرار دعما لمشروعيتها السلطوية، إلى جانب أجهزة الرقابة والقمع والتشريعات القانونية. وفضلا عن هذا فإن بعض المفكرين الذين يمثلون بعض الاتجاهات الفكرية التي عرضنا لها من قبل، يلتقون أيديولوجياً بهذا المركب الفكري الأيديولوجي للأنظمة العربية، ويسهمون في تبريرها وتكريسها ودعم مشروعيتها مثل : الاتجاهات التوفيقية والوضعية والليبرالية وبعض الاتجاهات الإسلامية غير الراديكالية. بل لعل بعض الكتابات الفكرية المعبرة عن هذه الاتجاهات تدعو إلى ما يسمونه بـ «تجسير العلاقة بين المثقف والسلطة»[١٥] لتجسيد هذا الالتقاء الأيديولوجي تجسيدا عملياً منظماً.

على أنه مما يدعم هذه الأيديولوجية الرسمية، تخلف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية نفسها، وهشاشة مستوى الديمقراطية وحرية الرأي والتعبير والاعتقاد والنقد والإبداع فيها. وهكذا نتبين أنه إذا كانت المنظومة الفكرية للأنظمة الحاكمة تكرس الواقع العربي المتخلف والتابع القائم، فإن هذا الواقع نفسه هو الذي تستمد منه هذه الأنظمة مشروعيتها، وبالتالي يسهم هو نفسه في تكريسها. ولهذا تبرز ظاهرة ملتبسة في أغلب البلاد العربية، هي أن الأيديولوجية الرسمية السائدة للأنظمة الحاكمة في هذه البلاد تكاد أن تكون تعبيرا - بمستوى أو بآخر - عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة فيها. ولعل هذا ما يفسر حالة الوفاق والاتفاق العام والاستقرار النسبي للأنظمة العربية القائمة، التي تخفي التناقض الفعلي بين المصالح الخاصة للفئات الحاكمة في هذه الأنظمة، والمصالح المهدرة لمجتمعاتها المتخلفة.

إنه الوفاق والتوافق الأيديولوجي والتناقض الموضوعي المصلحي، أو بتعبير آخر يتعلق بموضوعنا.. انه التناقض المتوافق بين الأيديولوجية والواقع، بين النظرية والتطبيق إن صح لنا أن نطلق على المنظومة الفكرية لأنظمة الحكم العربية صفة «النظرية». ولعل هذا ما يفسر عجز

الأفكار والأيديولوجيات المعارضة للمنظومة الفكرية الرسمية السائدة عن أن تنجح في تحقيق أهدافها، أو أن تحقق استقراراً في حالة نجاحها. ولهذا تظل الأفكار التنويرية التقدمية المعارضة للأفكار السائدة معلقة في سماوات المجتمعات العربية، مقصورة على النخب المثقفة من أبناء هذه المجتمعات، منفصلة - إلى حد كبير - عن الأبنية القاعدية. ولعل هذا ما يجعل الصراع الفكري النخبوي المجرد مظهرا أساسيا - نسبيا - للصراع الاجتماعي المحاصر والمقموع والمغيب عمليا وأيديولوجيا.

وفضلا عن هذا، فإنه برغم ما تبذله النخب العربية المثقفة من جهود فكرية وتضحيات ذاتية من أجل إشاعة و تحقيق المفاهيم التنويرية والعقلانية والعلمية والتقدمية الجديدة، فإن أغلب هذه المفاهيم هي مفاهيم مستلهمة من الثقافة الغربية، نابعة من خبرات فكرية ونضالية وتاريخية وذات جذور اجتماعية عميقة في الثقافة الغربية. وما أكثر ما تستلهم هذه المفاهيم استلهاماً يقتلعها من جذورها، ويحولها إلى قيمة استعمالية خالصة دون استنباتها وتبيئتها في تراثنا وثقافتنا وتجاربنا الاجتماعية بشكل عضوي حميم حي. ولعلنا نذكر كمثال ساذج القصة القديمة لهزيمة لطفي السيد في الانتخابات بسبب استخدامه المبكر لكلمة الديمقراطية في حديثه مع الفلاحين! ولاشك أن كثيرا من المفاهيم الجديدة كالديمقراطية والحرية والاشتراكية والحداثة والتاريخية والتطور والتغيير الجذري والثورة والموضوعية والتنمية والسيبرنيطيقا وما بعد الحداثة والاتصالية والمعلوماتية، والحاسوب وغيرها قد أصبح لها حق المواطنة في فكرنا وثقافتنا العربية. على أن التشدق اللفظي بها والاستعمال العملي لها لايزال خاليا من دلالتها العميقة في وجداننا المعرفي والثقافي حتى بين بعض المثقفين ولا أقول جماهير الشعوب العربية، ولايزال بعضها مفاهيم متناثرة لا ترتبط بتأسيس نظري متسق في فكرنا العربي المعاصر، ولعل هذا يعود بنا إلى قلب إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع.

٣- الفكر العربي بين النظرية والتطبيق

لو تأملنا المنظومة الفكرية للأنظمة السياسية العربية، بل أغلب الاتجاهات الفكرية المتوافقة أو المتخالفة معها، لوجدناها أقرب - بنسب مختلفة - إلى الخطاب الأيديولوجي منها إلى المنظومة الفكرية التي يمكن أن نطلق عليها صفة «النظرية». فهناك فارق بين الخطاب الأيديولوجي والنظرية. فالخطاب الأيديولوجي رؤية تفسيرية للواقع الموضوعي يغلب عليها الجانب المثالي أو الذاتي أو العملي البرجماتي أو المصلحي. على أن هذا لا يعني أنه يفتقد أي معرفة موضوعية بالواقع، وإنما

يعني أنه يغلب ويضخم جانبا من هذه المعرفة على بقية جوانبها، أو يسبغ على هذه المعرفة دلالة نابعة من رؤيته الذاتية أو موقفه الاجتماعي أو القومي ولهذا يغلب على الخطاب الأيديولوجي طابع الثبات والشمول والانغلاق اليقيني والجمود الإطلاقي العقائدي الذي يتعالى على التساؤل النقدي والأحكام النسبية. أما «النظرية» فإنها تعني نسقا متسقا من المفاهيم المستمدة من الدراسة الموضوعية لمعطيات الواقع الطبيعي أو المجتمعي أو الإنساني عامة، بما يكشف عن علاقاته السببية وتفاعلها وحركتها وتاريخيتها، وبما يتيح امتلاك هذا الواقع معرفيا والسيطرة على قوانين حركته، وبالتالي القدرة على تغييره. و«النظرية» بطابعها العلمي هذا، ليست نسقا مغلقا بل هي عملية معرفية تتجدد بالممارسة والاختبار الفكري والعملي. وهي تختلف وتتنوع في التطبيق باختلاف الخصوصيات الموضوعية، العلمية والمجتمعية والإنسانية عامة، وهذا ما يضيف إلى النظرية بعداً ايديولوجيا خاصاً في حالة تطبيقها - بوجه خاص - على الخصوصيات المجتمعية والإنسانية دون أن يلغي علميتها وموضوعيتها. ولهذا فالنظرية العلمية الصحيحة تتضمن بالضرورة تطبيقا صحيحا ناجعا متلائما مع واقعها، كما أن التطبيق الصحيح الناجع يؤكد صحة النظرية ويتضمنها عمليا. ولهذا لعل ما يوجهه اليوم فكر ما بعد الحداثة من نقد بل دحض لمفهوم «النظرية»، إنما هو نتيجة لما تتسم به النظرية أحيانا في بنيتها المنطقية أو في تطبيقها من تعميم إطلاقي وجمود عن ملاحظة وملاحقة مستجدات الواقع ومتغيراته وخصوصياته، أي تحولها إلى مركزية معرفية قمعية ثابتة جامدة سواء كانت نظرية علمية أو سياسية أو قومية أو اجتماعية أو ثقافية، أو بتعبير آخر تتحول إلى ايديولوجيا خالصة مفروضة على رؤية الواقع في تجلياته المختلفة.

خلاصة الأمر، انه برغم ما يبذله بعض المفكرين العرب من اجتهادات تجديدية جادة، سواء في مجال الفكر الفلسفي أو الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي أو الأدبي أو الفني أو العلمي، فإن الفكر العربي السائد بشكل عام سواء في منظومته الفكرية السلطوية أو في الاجتهادات الفكرية المعارضة لها، أو في الفكر السائد في المجتمعات العربية عامة، يكاد يغلب عليه الطابع الايديولوجي الخالص. إنه يتسم - كما أشرت في دراسة قديمة[١٦] - بالهشاشة النظرية التي لا تتيح الامتلاك المعرفي لحقائق الواقع وضروراته ومستجداته واحتياجاته وحركته المستقبلية. ولهذا فهو أقرب إلى تكريس الواقع القائم وإعادة إنتاجه، إن لم يفاقم من تخلفه وتبعيته وتمزقه القومي. إن علاقة الفكر العربي عامة بواقعه علاقة تجزيئية آنية، سطحية، نفعية، مصلحية، برجماتية، انفعالية، مثالية، ذاتية، تفتقد الرؤية الكلية، والتاريخية والموضوعية والعلمية والفاعلية المستقبلية. فالهشاشة النظرية تؤدي بالضرورة إلى هشاشة مسلكية وموقفية وعملية، وتعمق هذا

التناقض بين أيديولوجية الخطاب الفكري وواقعه الموضوعي. ولعل الرمز الصارخ المأساوي على هذا التناقض بين الأيديولوجي والواقعي يتمثل في هذا التساؤل الشامت المتفاخر المزهو بانتصاره الموهوم للمذيع المصري أحمد سعيد في إذاعة صوت العرب عام ١٩٦٧: «أين أنت يا ديان» في الوقت الذي كان فيه ديان يغمد خنجره العسكري الغادر في قلب الجيش المصري، وفي كرامة التاريخ القومي العربي! وأقول في غير مغالاة إن مثل هذا التناقض المأساوي الصارخ لايزال يتمثل في العديد من مظاهر العلاقة بين الخطابات الأيديولوجية السلطوية وغير السلطوية السائدة وواقع سلوكها وممارساتها في معالجة جراح الواقع العربي:

- نتحدث عن إصلاح اقتصادي، وهو في الممارسة إجهاز على التنمية الشاملة وتسليم للاقتصاد الوطني للرأسمالية الطفيلية الريعية، واندماج تابع في السوق العالمية للنظام الرأسمالي.

- نتحدث عن حداثة وتنوير، ونمارسها في مظاهر علوية برانية فوق سطوح واقع مجتمعي متخلف خالٍ من أي مظاهر للتحديث في بنيته التحتية، ولايزال يعشش فيه فكر الخرافة والتواكلية واللامبالاة الفردية.

- نتحدث عن المشروعات الإنتاجية ونعيش في أغلب ما نستهلكه على ما ينتجه الآخرون.

- نكثر من ممارسة الطقوس الدينية والتسبيح بالأسماء الحسنى للقيم الرفيعة للدين الإسلامي، ونمارس الدين جموداً وتسطحاً وغيبوبة وتخلفا عقليا وتعصبا واستبعادا وقمعا وإبادة لكل مخالف أو مجتهد أو مجدد أو مبدع.

- نتحدث عن التوحيد القومي ونمارس التشظي والتمزق والروح القطرية بل العدوانية بين الأقطار العربية بل داخل القطر الواحد، ولا تكاد تزيد العلاقات الاقتصادية البينية العربية عن ٦٪ أو ٩٪، التي لا تخرج عن بعض السلع الاستهلاكية في معظمها.

- نتحدث عن تحرير فلسطين من الاحتلال والتوسع والعدوان المتصل لإسرائيل والتواطؤ الأمريكي المتصل معها، ولا تكون مساندتنا إلا شعارات فارغة، ولا يكون سلوكنا القومي إلا سلوكاً معكوساً تتسارع به خطواتنا المهرولة طلباً لرضا العدو الإسرائيلي ومصالحته، والاعتماد الكلي على الدولة الأمريكية المتواطئة معه على قهرنا واستغلالنا واستنزافنا ووقف تقدمنا وعرقلة وحدتنا.

- نقيم جامعة عربية هي جامعة بالاسم لأقطار عربية متخالفة بالفعل، وليس فيها من جامعيتها العربية إلا تصريحات ايديولوجية لتغطية التناقض بين الاسم والفعل!

- نتحدث عن الليبرالية التي وقعنا على وثائقها في هيئة الأمم المتحدة، ولكننا نكتفي بأن نطلقها في حرية السوق التابعة، ونصادرها باحتكار وسائل الإعلام الأساسية، ونخنقها في حرية العمل السياسي والممارسة الديمقراطية والاجتماعية، وفي حرية المرأة وحقوقها، وفي حرية التعبير والتفكير والاعتقاد والحوار المجتمعي والحقوق الأولية للإنسان.

- نتحدث عن العلم، ولكننا لا نمتلك معارفه ونظرياته وتجاربه، ولا نشارك في الإضافة الإبداعية إليه مكتفين بامتلاكنا بعض وسائله وأدواته التكنولوجية التي نستخدم آخر منجزاتها في الاستهلاك والاستمتاع أكثر مما نستخدمها في الإنتاج.

- كنوز أرضنا النفطية وغيرها تتحول إلى ريع مالي نستخدمه للبذخ الاستهلاكي وتكريس الفروق الطبقية بين الحكام والمحكومين وبين البلاد العربية بعضها ببعض، كما يستخدمها خصوم قوميتنا لخدمة مصالحهم، بدلا من أن تصبح قوة إنتاجية لدعم وحدتنا القومية وتحقيق تنمية شاملة، والارتفاع بمستوى الشعوب العربية.

- خبراتنا الثقافية التراثية وكفاءاتنا الحديثة تكاد تهدر بين الهجرة إلى الخارج، والإهمال والتبديد في الداخل.

هذه بعض صور التناقض بين الفكر العربي السائد المعبر عن الأنظمة العربية، وعن بعض المفكرين الفرادى، وبين واقع التخلف والتبعية والتمزق السائد في البلاد العربية بنسب مختلفة.

٤- كلمة أخيرة

في تقديري أن الفكر العربي عامة سواء في منظومته السلطوية الرسمية أو اجتهاداته الفردية، وفي تجلياته في برامج ومواقف الأحزاب والهيئات السياسية، وفي واقعه المجتمعي السائد، هو خطاب ايديولوجي - كما سبق أن ذكرت - يفتقد الإحاطة والعمق والاتساق المعرفي النظري العلمي بالواقع العربي في معطياته المختلفة، كما يفتقد الفاعلية الناجعة المؤسسة على هذه المعرفة. وهذا ليس بالحكم المطلق، فهناك بغير شك اجتهادات فكرية وبحثية فردية ومؤسساتية، ترتفع إلى مستوى رفيع من المعرفة النظرية العلمية بمعطيات مختلفة لهذا الواقع. وإنما أتحدث عن المستوى الفكري السائد.. على أن الإشكالية في الحقيقة لا تكمن في الهشاشة النظرية للفكر العربي فحسب، وإنما في عوامل أخرى - لعلنا أشرنا إليها بشكل متناثر في الصفحات السابقة - تتشابك وتتداخل وتتفاعل فيما بينها بما يضاعف من إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه.

العامل الأول : يتمثل في جبهة الأنظمة العربية التي من مصلحتها الطبقية والسلطوية فضلا عن التزاماتها الدولية، مقاومة أي تغيير أو تجديد جذريين للأوضاع القائمة، سواء في بنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية أو في مركب منظومتها الفكرية اللهم إلا في حدود بعض التلوينات السطحية والإصلاحات الهامشية.

العامل الثاني: يتمثل في واقع الاختلاف البنيوي الجغرافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي بين البلاد العربية الذي يعد من الأسس الموضوعية التي تستند إليه الاتجاهات والسياسات الانعزالية والقطرية في عرقلة مسيرة التوحيد القومي.

العامل الثالث :يتمثل في أن بلادنا العربية وإن حققت استقلالها السياسي بمستوى أو بآخر، فإنها قد ازدادت تبعيتها الاقتصادية للرأسمالية العالمية وبخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، وأصبح العديد من مشروعاتها مشروط بأوامر البنك الدولي وصندوق البنك الدولي وغيرهما من المؤسسات التي تعمل لخدمة مصالح الدول الرأسمالية الكبرى.

العامل الرابع : يتمثل في أن الاتجاهات الفكرية خارج الالتزام الرسمي المباشر، يغلب على تجلياتها الفكرية إما الطابع التوفيقي الذهني الذي يفتقد الحسم، أو الطابع السلفي المتعصب الذي يفتقد الرؤية الموضوعية للواقع، أو الطابع البيروقراطي التقني المتعالي الانعزالي عن المشاركة في القضايا الأساسية للجماهير، هذا فضلا عن الاتجاهات الفكرية الدينية المستنيرة، والاتجاهات القومية ذات الرؤى الموضوعية، والاتجاهات اليسارية والاشتراكية، وهي اتجاهات تعبر عنها تيارات أو هيئات أو تنظيمات مختلفة، على أنها برغم إيجابيتها الفكرية التنويرية والنقدية وتقديمها لبدائل فكرية مختلفة أو متناقضة جذريا مع الفكر السائد، إلا أنها يغلب عليها الطابع النخبوي، فضلا عن أنها محاصرة غير موحدة ومحدودة القدرة على الفعل التغييري الشامل. بل إن بعض عناصرها أخذت تحتويه المخططات السلطوية والمشاريع الرأسمالية الأجنبية.

العامل الخامس : ويتمثل في جماهير الأمة العربية بفئاتها المنتجة والمبدعة المختلفة التي تحمل على كتفيها أعباء العمل والإنتاج جنباً إلى جنب أعباء البطالة والفقر والقمع المعنوي والمادي وتدني الأوضاع المعيشية والثقافية والتعليمية، والتي تحولت بسبب هذه المعاناة وتأثير الأجهزة الإعلامية والأيديولوجية المختلفة للأنظمة إلى كتلة صامتة مغيبة أو محاصرة في حركتها الاحتجاجية، محرومة من المشاركة السياسية والاجتماعية والديمقراطية دفاعاً عن مصالحها الحيوية.

هذه العوامل الخمسة هي – في تقديري – التي تصوغ وتفاقم إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه والتباسها وليس مجرد تناقضها. ولهذا يثار السؤال: هل من سبيل إلى حسم هذه الإشكالية وتجاوزها، في الفكر العربي والواقع العربي على السواء؟!

قد تكون الإجابة المنطقية المباشرة المتوقعة تأسيسا على كل ما سبق قوله: إن حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق هي تنمية الفكر العقلاني النقدي العلمي وإشاعاته وتعميقه بمختلف الوسائل الإعلامية والتعليمية والثقافية، وعلى الرغم من اقتناعي الكامل بالأهمية الجوهرية لنقد الفكر العربي السائد نقدا مفهوميا داخليا، والارتفاع به من فكر ايديولوجي مثالي جامد يفتقد الرؤية الموضوعية والتاريخية، إلى فكر نظري علمي نقدي متجدد، إلا أنني أرى أن إشكاليةالفكر العربي لن تحل ولا تحل في ملكوت الذهن وحده، كما ذكرت في أكثر من دراسة، لأنها ليست كامنة في الفكر وحده، وإنما هي كامنة كذلك في الواقع الموضوعي نفسه. لأن الفكر كما سبق أن ذكرنا مشروط بخبرة الواقع وحدوده. إن الواقع يؤثر في الفكركما يؤثر الفكر في الواقع. ولهذا أرى أن حلقة الحسم والخلاص بالإضافة إلى إشاعة الفكر النظري العقلاني اجتماعيا تتمثل في أمرين أساسيين آخرين: أولهما هو ضرورة تغيير الواقع نفسه. فعملية تغيير الواقع يتحقق بها تغيير الفكر نفسه. والتغيير المقصود والمنشود هو التغيير التنموي الشامل المتناسق المتكامل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، على مستوى كل قطر، وعلى المستوى القومي العام، مع مراعاة خصوصيات كل قطر، وذلك بهدف الانتقال بالبلاد العربية من حالة التخلف والتبعية والتمزق القومي إلى حالة الاستقلال القومي الذاتي الذي لا يعني عزلة أو قطيعة عن حقائق العصر، بقدر ما يعني ارتفاع القدرة على المشاركة المتكافئة الديمقراطية في تنمية الحضارة الإنسانية. أما الأمر الثاني الأساسي فهو العامل الإنساني الذي من دونه لاسبيل إلى تحقيق هذا التغيير. وأقصد بالعامل الإنساني، الكتلة الصامتة، كتلة الجماهير العربية المنتجة والمبدعة، الحاملة لتراث الأمة، والمشكلة للنسيج الموضوعي الحي لحاضر الأمة، والصانعة الحقيقية لهويتها التاريخية وخصوصيتها القومية، برغم أنها محاصرة، مبعدة، معزولة معنويا وعمليا عن أن يكون لها الرأي والمشاركة في تغيير الواقع الراهن لهذه الأمة وفي صناعة مستقبل أفضل لها. وفي تقديري، انه لا سبيل لتغيير الواقع، ولا إلى تجديد الفكر – تغييرا وتجديدا لهما خصوصيتهما وهويتهما الإبداعية المتميزة – بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية في مختلف جوانب الشأن القومي العام.

وهكذا، بإشاعة الفكر العقلاني النظري العلمي، والسعي إلى تحقيق تنمية مستقلة قومية شاملة، والعمل على مشاركة الجماهير العربية الواعية والفاعلة، ومختلف القوى المنتجة والمبدعة مشاركة جماعية، تلوح - في تقديري - إمكانية الخروج من إشكالية الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، وينفتح الأفق العربي للتغيير والتجدد الحضاري.

على أن الأمر ليس بهذه السهولة والبساطة التي توحي بها هذه الكلمات. بل قد لا تخرج بنا هذه الكلمات عن إطار أي خطاب ايديولوجي طوبوي معلق! على أن المحك والمعيار للانتقال من عقل الاسم إلى عقل الفعل على حد تعبير عبدالله العروي، أو من الخطاب الأيديوجي إلى الخطاب النظري، العلمي الفاعل، رهن بوعي المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم، رهن بمدى شعورهم بفداحة الو اقع العربي الراهن، رهن بتوحيد مبادراتهم وفاعلية جهودهم، وبقدرتهم على التحرر من النخبوية المتعالية، والتخلي عن وهم التوجه إلى مراكز السلطة كوسيلة وحيدة للتغيير والتجديد، رهن بإدراكهم لضرورة الالتحام العلمي بحقائق الواقع الموضوعية وما فيه من قوى شعبية منتجة ومبدعة، والعمل على تنمية وتعميق المجتمع المدني الديمقراطي، والارتفاع بثقافة العقل والإنتاج والحرية والإبداع والتجدد كسلطة جماعية عليا مسئولة عن الانتقال بأمتنا العربية إلى مستوى التزامات ومتطلبات ومستجدات عصرنا الراهن.

إنها في النهاية قضية اختيار ووعي علمي وقومي وإنساني. وإرادة فعل. وهذا هو المعنى الحقيقي للفكر والثقافة في عصرنا.

الهوامش

(١) د. زكي نجيب محمود:

(أ) تجديد الفكر العربي، ص ٢٧٤، دار الشروق - بيروت ١٩٧١.

(ب) ثقافتنا في مواجهة العصر، ص ٢٧١، دار الشروق - بيروت. ط٢. ١٩٧٩.

(٢) د. عبد الحميد إبراهيم: الوسطية العربية. ص٤٨. دار المعارف - القاهرة ١٩٧٩.

(٣) د. محمد جابر الأنصاري: «تجديد النهضة باكتشاف التراث ونقدها» ص٨٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٢.

(٤) د. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، ص ٦٤٤. المؤسسة العربية للدراسات والنشر - عمان ١٩٩٦.

(٥) المرجع السابق. ص ٦٤٥.

(٦) د. محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٦.

(٧) راجع مقال كاتب هذه السطور في مجلة المستقبل العربي، عدد ٢٢١، شهر يوليو عام ١٩٩٧؛ وكتاب «مواقف نقدية من التراث»، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ص ٧١ وما بعدها، ١٩٩٧.

(٨) في مجلة المستقبل العربي (العدد ٢٢١)، عرض تفصيلي نقدي لهذا الكتاب.

(٩) عبدالله العروي: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة - بيروت، ١٩٧٣.

(١٠) عبدالله العروي: «مفهوم العقل - مقال في المفارقات»، ص ٣٦٣ . المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ١٩٩٦.

(١١) المرجع السابق، ص ٣٦٤ .

(١٢) سيد قطب: «معالم في الطريق»، ص ٣٢ . دار الشروق، بلا تاريخ.

(١٣) نجد معالم نظريته في العديد من كتاباته وبخاصة في:

- في التناقض، ص١٧، الفارابي، بيروت، ١٩٧٣.
- نمط الإنتاج الكولونيالي، ص٢٠١، الفارابي، بيروت، ١٩٧٦.
- النظرية في الممارسة والسياسة، الفارابي، ١٩٧٦.
- في الدولة الطائفية: الفارابي، ١٩٨٠.

(١٤) يمكن مراجعة الكراسات التي تصدر عن الجمعية، وبخاصة كراسة «مصر وتحديات المستقبل» للدكتور سعيد النجار، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(١٥) ينسب هذا التعبير إلى د.سعد الدين إبراهيم، وله دراسة حول هذه الدعوة.

(١٦) الفكر العربي بين الخصوصية والكونية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦.

التعقيب

إياد مدني*

لقد سعدت بفرصة التعقيب على ورقة الأستاذ محمود أمين العالم حول «الفكر العربي بين النظرية والتطبيق» لما أتاحه ذلك لي من الاقتراب من فكر، وطرح مفكر بارز له بصماته الواضحة في الحركة الفكرية السياسية الحديثة في العالم العربي.

ولعل من المناسب أن نتوقف بداية لنلم بأهم معالم تجربة وطروحات محمود العالم لنتبين من أي تربة تنبع أفكار الورقة. والمجال هنا ليس مجال تقديم سيرة للأستاذ محمود أمين العالم، ولكن فقط الإشارة إلى بعض أهم محطات رحلته الخصبة والمعقدة. وسأكون هنا ناقلا أمينا - كما أرجو - لسياق هذه الرحلة معتمدا أكثر الاعتماد على الملف الذي خصص للأستاذ العالم في مجلة «الطريق» (العدد الثاني/١٩٩٧م).

يقول د. رفعت السعيد: «قد عرفت مصر عديدا من الفلاسفة المرموقين، وعرفت سياسيين أكثر من أن يخضعوا للإحصاء، لكن أحدا غير محمود العالم لم يفعلها، فظل مغرقا في فك طلاسم الفلسفة مستمتعا بمحاولة المزاوجة بينها وبين ما هو سياسي ويومي وجماهيري، وفي الجامعة وفي بداية دراسته للفلسفة اصطدم بقطار د. عبدالرحمن بدوي، ثم بتهويمات د. لويس عوض عن اشتراكية غامضة، وتراوح لزمن بينهما: بين نيتشوية ووجودية عبدالرحمن بدوي، واشتراكية لويس عوض، وينقذه لبعض الوقت أستاذه د. يوسف مراد بمنهجه التكاملي فينغمس في جمعية علم النفس التكاملي، التي جعلت من نفسها (جسرا بين مثاليتي وماركسيتي)، وفي الجامعة عاش محمود أمين العالم الحياة الفكرية بطولها وعرضها.. ناقش واختلف وشاكس.. حتى طه حسين لم ينج من مشاكساته في مقالات حادة ومتفجرة كتبها هو وعبدالعظيم أنيس.. نال درجة الماجستير حول فلسفة المصادفة (لم تكن المصادفة موضوعا لبحثي منذ البداية، والحق أنني لم أكن كانطيا بل كنت دون كيشوتيا متطرفا.. كنت مأزوما، أزمة تختلط فيها المفهومات الفكرية والقيم الاجتماعية والخلقية. جعلت من البحث، ومن «الدلالة» رحلة استبطانية، وجعلت من العقل إطارا محدودا قاصرا، ومن الحياة حبلا منصوبا فوق هاوية).. لكن مصادفات ما تقطع «المصادفة» وبحثه عنها وفيها: اكتشافه المنبهر للفكر الماركسي (إنني خلال البحث التقيت بكتاب المادية والنقد التجريبي

* كاتب وإعلامي من المملكة العربية السعودية .

للينين، الذي قادني بدوره إلى كتاب «جدل الطبيعة» «لإنجلز» وكان هذا حدثا فكريا في حياتي قلب تصوراتي الفلسفية رأسا على عقب فأمسكت بالمعول نفسه ورحت أقوض به الفكر المثالي الذي كان يستغرقني تماما)، وأصبح محمود العالم ماركسيا من باب بحثه في «المصادفة».. الأمر الذي دفعه إلى الانغماس في غابة السياسة مما أدى إلى طرده المتعسف من الجامعة.. وهو إذ يقترب من السياسة، يأتي مغلفا بالتفلسف بل ومتخذا لنفسه مبررات فلسفية ربما ليبرر لها ما فعل بها، ولكن كيف يمكن لهذا المتمرد الفيلسوف أن ينقاد إلى مواقف وآراء وقرارات صادرة من تنظيم ماركسي صغير اسمه «نواة الحزب الشيوعي المصري»؟.. كيف حاول أن يروض نفسه، بل وكيف روضها بالفعل؟.. وفي إطار هذا التنظيم الضيق الحدود، ومن خلاله بدأ يتطلع إلى الماركسيين الآخرين عن ضرورة التوحد معهم، وتأسس الحزب الشيوعي المصري الموحد وتواصل توحيد الشيوعيين، ولعب محمود العالم دورا مهما في ذلك، وأصبح واحدا من أبرز قيادات الحزب الشيوعي المصري، وكان المطلوب في هذا الوقت (١٩٥٥ - ١٩٥٨م) البحث عن صيغة يمكن أن توفق بين تأييد عبد الناصر وبين التمسك بالمواقف المخالفة لرأي زعيم لايعرف ولا يقبل الاختلاف، ونجح محمود العالم أكثر من غيره في إيجاد صياغات متوازنة لتوازنات كانت - على الأقل من الناحية النظرية - صعبة التحقيق، وعلى الرغم من هذا الجهد من جانب الشيوعيين في التوافق مع عبد الناصر، إلا أن مبدأ الاختلاف لم يكن مقبولا، خاصة وأنه لمس الجرح الناصري الحساس «الديمقراطية» وبدأت نذر الصدام من جديد في نهاية ١٩٥٨م، وفي أول إشراقات عام ١٩٥٩م يعتقل مئات ثم آلاف من الشيوعيين ويكون محمود العالم معهم.

ولعل من الضروري أن نتحدث عن أمرين أساسيين يشكلان جزءاً مهما من ملامح صورة السياسي في محمود العالم:

الموقف من التجربة السوفيتية، والموقف من التجربة الناصرية حال تحالفه معها.

فيما يتعلق بالتجربة السوفيتية كان محمود العالم متمسكا بما كان الجميع يعتقد أنه الثوابت الثابتة التي لا تكون الماركسية دونها: (كل ديمقراطية هي بالضرورة ذات طابع مزدوج، إنها ديمقراطية لهذه الطبقة أو تلك الطبقات، وهي في الوقت نفسه دكتاتورية ضد طبقة أو طبقات أخرى، وأن الحزب الواحد كان ضرورة أملتها المواقف المعادية للأحزاب البرجوازية الصغيرة في مواجهة الثورة السوفيتية.. إن الثورة الاشتراكية تحتم الحزب الطليعي)، وأن (إنسانا جديدا ينشأ في البلاد الاشتراكية لا على أخلاق الصدق والحب والأمانة والعمل والحرية وغيرها من القيم

التقليدية فحسب، بل وينشأ على كراهية العدوان والاستغلال والتمييز العنصري والجنسي والطبقي) و (سور برلين أحسست به جداراً زجاجيا يحمي باقة من الزهور).

ثم نأتي إلى تجربته مع النظام الناصري: الإفراج، حل الحزب، الانضمام الجماعي أو شبه الجماعي لـ «الاتحاد الاشتراكي» ولـ «التنظيم الطليعي». ومحمود العالم وصل إلى قمة التنظيم الطليعي الذي كان واحدا من أهم أدوات الحكم، ومن هنا تكون تجربة محمود العالم في التحالف مع الناصريين تجربة فريدة أو انفرادية.

ولكن محمود العالم، الخارج لتوه من سجن طويل، كان ككل الشيوعيين منبهراً بما يجري حوله. فـ عبدالناصر في قمة الصعود السياسي والجماهيري، والميثاق الوطني، اعتبر من جانب الكثيرين وثيقة تقدمية تنحاز إلى الاشتراكية العلمية، ويجسد محمود العالم انبهاره متحدثا عن الميثاق (بهذا المعنى يصبح الميثاق ظاهرة تاريخية جديدة، هي حصيلة الواقع الثوري العربي، وخلاصة خبراته الناضجة)، و(أكاد أقول إن الميثاق تاريخ جديد للحياة وتاريخ جديد للفكر في بلادنا بل في الوطن العربي كله).

إن ما رفض عام ١٩٥٨، وكان سببا للسجن الطويل، يقبل الآن، وحماس محمود العالم للتجربة الناصرية دفعه للتصادم مع بعض أصدقاء الأمس وانتهى بأن يشعر بالمأزق هو نفسه. فهو في قمة التنظيم الطليعي، وهو يتولى مسئوليات هامة، ومع ذلك لا يستطيع أن يقول ما يريد، أو حتى بعض ما يريد.

ويأتي ١٥ مايو بما حمله من تداعيات ويكتب العالم : (إن الأنظمة التقدمية العربية لم تعد تلهم الوجدان العربي.. فلم تستطع حتى اليوم أن تقود معركة التحرير الوطني للأرض العربية المحتلة، ولم تستطع أن تحقق تنمية اقتصادية معجلة، ولم تستطع أن تحقق تنمية ديمقراطية تتيح للجماهير مشاركة إيجابية فعالة في التغيير والتثوير الاجتماعي، لكن نصيبه من ١٥ مايو يكون شديد القسوة، يسجن، يحاكم بتهمة الخيانة العظمى، يفصل من عمله، لكنه يواصل.. منطلقا من باريس).

ويضيف الأستاذ محمد سيد أحمد في نفس الملف أن محمود العالم حرص على التمييز بين الفكر القومي، والقضية القومية، وأكد أن التعبيرين ليسا مترادفين.. القضية القومية هي الإشكالية القائلة بأن حركة التحرر العربية إنما تنطوي على بعدين: أحدهما حركة الاستقلال، والآخر عملية توحيد قومي من منطلق أن القومية العربية حقيقة موضوعية حتى لو كانت حقيقة في طور التكوين بإنجازاتها وانتكاساتها.. أما الفكر القومي فيغلب عليه الطابع الانفعالي

الاستعلائي المثالي، وهو فكر لا يتبناه محمود العالم رغم انتمائه إلى الذين آمنوا دائما بالقضية القومية، هذا التمييز هو من أهم ما يكسب فكر محمود أمين العالم طابعه المتميز. ذلك أنه قد جمع صفتين أساسيتين: انتسابه إلى اليسار المصري، وبالذات إلى اليسار الماركسي المصري من جانب، ثم إلمامه بالفكر العربي، وتبحره فيه، بل وانبثاقه من صميم صفوف الحركة الفكرية العربية من الجانب الآخر.

وفي باريس، أتيح لمحمود العالم أن يتعرف على فكر اليسار الأوروبي، وبالذات اليسار الفرنسي، وقد كان هو أيضا في حالة تحول شديدة السيولة، وهذا كله قد تم في وقت سبق بسنوات معدودة التحولات العصرية الكبرى: سقوط الاتحاد السوفيتي وانهيار النظام الاشتراكي العالمي، وقد عبر محمود العالم عن انطباعاته عن هذه التحولات الكبرى في كتاب حديث له تحت عنوان: «الفكر العربي بين الخصوصية والكونية»، واستطاع أن يطرح رؤية صادقة تحمل في طياتها مكاشفة لا التباس فيها حول العيوب والنواقص التي شابت كثيرا من تجارب اليسار عبر القرن العشرين والحاجة إلى إعادة تعريف كيف ينبغي فهم الماركسية وحركة التحرر عموما في عالم اليوم تمهيدا لتحديات عالم الغد، ويدين بحق مدرسة ما بعد الحداثة ، ويطرح فكر «يورجين هابرماس» باعتباره - ربما - أكثر الفلاسفة المعاصرين قابلية للاسترشاد بفكره ونهجه سبيلا لاستيعاب ما كشفت عنه نظرية المعرفة خلال هذا القرن ومنذ ماركس، ولذلك أتصور أن موقع محمود العالم يرشحه لدور متميز ومتجدد في تخطي العثرات التي تنال من حركة اليسار في أزمتها المستحكمة الراهنة.

هذا إذا هو السياق الذي يحق لنا أن نفسر محمود العالم من خلاله، وتلك هي طبقات التربة التي ينبثق منها غرسه، وكذلك كانت رحلته في دروب الفكر والعمل السياسي العربي، وإنها لعمري رحلة غنية في نسيج الفكر العربي السياسي وفي مناهجه التطبيقية، وكم كان بودي لو أن أستاذنا قد اتخذ من هذه التجربة الشخصية الصادقة موضوعا لورقته، وحدثنا من واقع تجربته المعيشة: كيف تكونت بعض أمشاج الفكر العربي، وإلى أين انتهت؟ إذ كان بذلك سيضيف حرارة المعايشة إلى تحليل بعض التيارات الرئيسية لهذا الفكر وتطبيقاته. لكنه اختار في ورقته طريقا آخر سنتوقف وقفتنا الثانية عند بعض معالمه، إما محاولة لفهم أو بحث عن سياق أو إنشاء لمقارنة أو علاقة.

في البداية يحدثنا الأستاذ محمود العالم عن الفكر لفظا ودلالة. ونتوقف عند قوله إن «الفكر كفكر غير مستقل عن واقعه المعيش بمستوى أو بآخر» وهذا مفهوم، لكنه يضيف :

«وغير سابق عليه في الوقت نفسه» فكيف لا يسبق الفكر الواقع المعيش؟ وكيف لنا أن نفسر الأفكار الكبرى دون أن نرى كيف أنها استقرأت الواقع المعيش لتسبقه وتحدد معالم مستقبله؟ وكيف يتأتى للمثقفين أن يقوموا بالرسالة التي ينيطها بهم في آخر ورقته، إن توقف فكرهم ولم يسبق واقعهم المعيش؟

وهو يرى أن نسبة الفكر إلى الواقع العربي نسبة غير محددة الدلالة لما يتسم به هذا الواقع العربي نفسه من تعدد السمات وتنوع الظواهر واختلاف الأوضاع التي تؤدي بالرغم من المشترك القومي إلى تنوع واختلاف الرؤى الفكرية واختلاف البنية الذاتية للفكر نفسه، أي تلك التي تشكل رؤيته للعالم ومنهج معالجته لموضوعاته وقضاياه، وتبرز هنا إشكالية التوفيق ما بين هذا التنوع والاختلاف والتعدد في السمات والظواهر والأوضاع في الواقع العربي وما تنتهي إليه الورقة لاحقا من أن الأنظمة العربية «تكاد جميعا أن تتسم بمنظومة فكرية واحدة وإن اختلفت نسب عناصرها الداخلية». كما أننا لا نجد الأستاذ العالم يشير في تناوله لتجليات بعض المفكرين العرب المعاصرين لأي خصوصيات تمثل هذا التنوع والتعدد والاختلاف. ويطرح تجلياتهم كأفكار على ذات القدر من الأهمية وعلى نفس الدرجة من الأولوية على مستوى الواقع العربي المتعدد. وليس هناك من تفسير لهذا التعميم إلا فهم هذا الاختلاف والتعدد على أنه في مستويات الطرح الفكري وليس على مستوى الاختلاف البنيوي للبلاد العربية من الناحية الجغرافية أو الأنماط الإنتاجية أو المصالح الاقتصادية أو القيم والأعراف الاجتماعية أو النظم السياسية كما تذهب الورقة.

تظهر إشكالية أخرى في قراءتنا للورقة حين يصف الأستاذ العالم المنظومة الفكرية الواحدة للأنظمة العربية بأنها تتألف من «الفكر الديني المظهري الطقوسي، والفكر الدعائي، والفكر الوضعي البرجماتي التجزيئي من حيث الرؤية المعرفية، والفكر الليبرالي التابع من حيث البنية الاقتصادية، والفكر القبلي الطائفي من حيث البنية الاجتماعية إلى جانب سيادة الفكر التسلطي المركزي. وأن هذه المنظومة الفكرية الرسمية تسود المجتمعات العربية نفسها بمستويات مختلفة، وأن بعض المفكرين يلتقون أيديولوجيا بهذا المركب الفكري الأيديولوجي للأنظمة العربية، وأنه مما يدعم هذه الأيديولوجية الرسمية تخلف البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمعات العربية نفسها والنقد والإبداع فيها، وأن الأيديولوجية الرسمية تكاد تكون تعبيرا عن الأوضاع الاجتماعية والثقافية المتخلفة السائدة فيها، لهذا تظل الأفكار التنويرية التقدمية المعارضة للأفكار السائدة معلقة في سماوات المجتمعات العربية مقصورة على النخب المثقفة

منفصلة إلى حد كبير عن الأبنية الاجتماعية القاعدية، وأن علاقة الفكر العربي عامة بواقعه علاقة تجزيئية آنية سطحية نفعية مصلحية برجماتية انفعالية مثالية ذاتية تفتقد الرؤية الكلية والتاريخية والموضوعية والعلمية والفاعلية المستقبلية. فالهشاشة النظرية تؤدي بالضرورة إلى هشاشة مسلكية وموقفية وعملية، وتعمق هذا التناقض بين أيديولوجية الخطاب الفكري وواقعه الموضوعي، وأن حلقة الحسم والخلاص من إشكالية الفكر العربي هي تنمية الفكر النظري العقلاني النقدي العلمي وإشاعته وتعميقه، وأيضا تغيير الواقع نفسه، وبالمشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة للجماهير في مختلف جوانب الشأن القومي العام، وأن هذا كله رهن بوعي المفكرين والمثقفين العرب الملتزمين بقضايا أمتهم. ».

ونتريث هنا لنلتقط أنفاسنا ونحاول أن نفهم كيف يمكن الربط بين هذه العوامل مجتمعة. فكيف لنا مثلا أن ننيط بمن هم جزء من المشكلة، أن يكونوا رسل الخلاص؟ فهؤلاء المفكرون الذين يذهب الأستاذ العالم إلى أن الخلاص سيأتي على أيديهم هم أنفسهم الذين يصفهم بأنهم يعيشون في عزلة في سماوات المجتمعات العربية، وهم الذين يقتلعون مفاهيم الثقافة الغربية بعيدا عن جذورها ويكتفون بالتشدق اللفظي لها، وهم الذين يشاركون في تبرير وتكريس ودعم مشروعية الأنظمة العربية، وهم الذين يتسم فكرهم بالطابع الأيديولوجي والهشاشة النظرية، وهم الذين يغلب على تجلياتهم الفكرية إما الطابع التوفيقي الذهني الذي يفتقد إلى الحسم، أو الطابع السلفي المتعصب الذي يفتقد الرؤيا الموضوعية للواقع أو النخبوية المحاصرة. وهم الذين مثلهم بالمذيع المصري أحمد سعيد في عنترياته أيام حرب الأيام الستة.

ثم إن الأستاذ العالم وهو يحمل المفكرين والمثقفين العرب هم الخلاص، فإنه يعني مثقفين دون غيرهم. فالورقة تستثني من حمل أعباء رسالة الخلاص هذه، أولئك المفكرين الذين يسهمون في تبرير وتكريس ودعم مشروعية الأنظمة العربية. ومن هم هؤلاء؟ إنهم أصحاب الاتجاهات التوفيقية والوضعية والليبرالية وبعض الاتجاهات الإسلامية غير الراديكالية. القادرون على حمل رسالة الخلاص إذا هم فقط في رأي الأستاذ العالم أولئك الذين تبقوا من تفكك النموذج الناصري، وما بقي من فكر ماركسي تحمله الأحزاب الشيوعية العربية. ولايشير الأستاذ إلى الدور الذي يراه للحركات الإسلامية الراديكالية.

كذلك لانجد الورقة تربط ما بين التجليات الفكرية التي استعرضتها بداية وبين واقع المنظومة الفكرية للأنظمة العربية، وواقع المجتمعات العربية وواقع المثقفين العرب. فالأستاذ محمود العالم يستعرض في ورقته تجليات الفكر عند عدد هام من المفكرين العرب المعاصرين والقضايا الكبرى

التي تجسدت في هذه التجليات كما ظهرت في تحليلات زكي نجيب محمود وعبد الحميد إبراهيم ومحمد جابر الأنصاري، ومثل المحددات الثلاثة للعقل السياسي العربي عند محمد عابد الجابري.. ومثل المعالم التي تقترب من النسق النظري العلمي المنسق المرتبط بهم الفعل التغييري المتجاوز للواقع السائد عند عبدالله العروي، أو فكر سيد قطب الذي دعا – كما تذهب الورقة – إلى الفعل المباشر لإقامة سلطة الدين وحاكمية الله، أو مثل صياغة مهدي عامل المتسقة العميقة لنسق نظري للثورة العربية مستلهم من النظريات العامة للماركسية، ومثل الفكر القومي الذي تطور من ساطع الحصري إلى ميشيل عفلق الذي طرح فكراً قوميا مثاليا إيمانيا، إلى الميثاق الذي تبلور فيه الفكر القومي تبلورا موضوعيا، ومثل نماذج المفكرين العرب الآخرين «الذين لهم قيمتهم الكبيرة وتأثيرهم الفاعل في الفكر العربي الحديث والمعاصر وبعضهم أصحاب رؤية ذات خصوصية متميزة».

ماذا عن كل هؤلاء وتياراتهم ومادعوا إليه؟ الورقة لاتتناول القطيعة التي تتضمنها ما بين هذه الطروحات وأصحابها الذين لاتنطبق عليهم صفات التحليق والعزلة في سماوات المجتمعات العربية، أو الضحالة والتشدق اللفظي بأفكار لم يتم استيعابها وفهمها، وبين واقع المجتمعات العربية وواقع الأنظمة العربية. وإن كنا نقول إن هناك تيارات وطروحات فكرية نخبوية أو محاصرة أو بعيدة عن القاعدة الجماهيرية، فإلى أي مدى ينطبق ذلك على أفكار عفلق وسيد قطب، أو على «الميثاق» الذي يصفه محمود العالم بأنه: «ظاهرة تاريخية جديدة هي حصيلة الواقع الثوري العربي، وخلاصة خبراته الناضجة»، وفي هذا السياق أليس لنا أن نتساءل من أي تربة نمت إذاً المنظومة الفكرية للأنظمة العربية، وفي ثنايا أي وعي اجتماعي وسياق تاريخي تكونت قناعات الجماهير العربية بمنظومة الأنظمة؟ الورقة لاتتعرض لذلك، ولكنها تكتفي فقط بوضع خطوط متوازية لاتهتم باستقصاء العلاقات الديالكتيكية بينها.

ثم تأتي الورقة إلى نماذج «التناقض المأساوي الصارخ الذي يتمثل في مظاهر العلاقة بين الخطابات الأيديولوجية السلطوية وغير السلطوية السائدة في الدول العربية وواقع سلوكها وممارستها في معالجة جراح الواقع العربي»، والورقة هنا لاتقف بأي قدر من التفصيل لتحلل الفروق والمسافة التي بين المنظومة الفكرية للأنظمة العربية وخطابها الأيديولوجي، أو تبين أسباب نفس الظاهرة على مستوى المفكرين والمثقفين أو الجماهير. وتناولها لأمثلة هذا التناقض لا تخرج عن الأدبيات الصحفية دونما نظرة تحليلية متسقة مع ما سبقها. بل وان في بعضها تكرار ممل لطروحات آحادية الجانب تعبر عن توجه أيديولوجي وموقف سياسي مثل تناول الورقة للثروة النفطية في سياق إنشائي مكرور.

فنحن إذا ما أخذنا بالورقة أمام مجتمعات عربية تخلو أنظمتها من مبرراتها الموضوعية، وتنتظر مستقبلا تحملها إليه نخبة مثالية لا ظل لها على أرض الواقع المعيش، وتتكون جماهيرها من كتل صامتة مغيبة، وتراثها لامكان له في سياق أولويات المستقبل، وطروحات مفكريها المعاصرة لم تترك أثرا لا على الجماهير ولا على النخبة ولا على الأنظمة.

وقفتنا الثالثة هي مع تلك العناصر التي لم تولها الورقة ما تستحقه من نظر أو تناولتها في عمومية غير واضحة المنهجية. فعلى سبيل المثال، نرى أن الورقة لاتنشىء أي علاقة بين الفكر العربي وطروحاته والمنظومة الفكرية للأنظمة العربية وواقع المجتمعات العربية، والنماذج المماثلة في دول العالم الأخرى وتجاربها. ولاتتابع تطور نظرية التنمية كمفهوم عام تتخطى تطبيقاته العالم العربي. ولو تابعنا تطور هذه النظرية من عقد الستينيات وحتى عقد التسعينيات لرأينا كيف تطور الطرح العام لمفهوم التنمية والتطوير في مسار له سمات غير تلك التي ترسمها الورقة للواقع العربي بالرغم من تشابه الظروف والمعطيات. ولم تعط الورقة أي اهتمام محدد بظاهرة التخلف، وهي المحصلة لكل ما وصفت به الأنظمة وتسلطها، والفكر وهشاشته، والمجتمع وجموده. ولعل مرد ذلك ما يسود الورقة من طرح عام لا يسعى نحو التحليل والتفسير.

ويمكن لنا أن نأخذ كنموذج للتعميمات التي تتسم بها الورقة، تلك النتيجة الأساسية التي تخلص إليها بأنه لاسبيل لتغيير الواقع، وتجديد الفكر بغير المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة لهذه الكتلة الجماهيرية الشعبية. وتبحث عن مفردات وتعاريف وأطر «المشاركة» و«الديمقراطية» و«الكتلة الجماهيرية» في الورقة، فلا تتبينها ومن ثم يبقى منطق «النتيجة» معلقا مبهما غير واضح السمات أو محدد المقاطع.

فهل السبيل إلى هذه «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» هو الدفع نحو نظام ليبرالي برجماتي تعددي يربط الشرعية الديمقراطية بالمشاركة الاجتماعية السياسية المفتوحة بصورة متساوية لكل فئات المجتمع وطبقاته في ممارسات دؤوبة الحركة دون جمود أو سكينة، ويعرف الحرية السياسية بالقدرة على التغيير المستمر، والتنمية والتطور السياسي في الرغبة والوعي بضرورة التغيير المستمر. وأن التغيير المستمر الذي تكفله الليبرالية هو السبيل إلى عدالة توزيع ثروات المجتمع والمشاركة المتساوية في قراراته. أي أن الواقع المعيش ليس المقياس الحقيقي للنظام الليبرالي، ولكنه القدرة على تغييره في حركة تغيير لاتنتهي كما يقول «آرثر بنتلي» ولايهم معرفة بدايتها أو تنظير نهايتها. فالليبرالية لا تبشر بـ «يوتوبيا» قادمة، ولكن فقط بعملية تغيير مستمرة. وأن ذلك في حد ذاته سيأخذ المجتمع في طريق التنمية والتطوير والتنوير. وأن هذا النمط قابل للتطبيق بصرف النظر عن التجربة التاريخية لكل مجتمع.

إن كان هذا هو المقصود «بالمشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» فما هو موقف الورقة من التحليلات التي تناولت النموذج الليبرالي للتنمية بالنقد والتشريح والتي يرى بعضها في الليبرالية نظاما تسيطر على مفاتيحه جماعات ضغط تشرع لسيطرتها في كثير من الأحيان، وأن مفهوم «الحركة» هو تبرير لمظاهر عدم التكافؤ المستمرة في المجتمعات الليبرالية. ويرى بعضها الآخر في نماذج بعض الدول النامية، التي تهاوت مؤسساتها التقليدية دون أن تنجح عملية التغيير في تعويضها، ما يبرر الأخذ بنموذج للتنمية والتطوير يرتكز على الدور المحوري الذي تقوم به السلطة أو الدولة. أي أن الدولة المركزية القوية التي تجسد الاستقرار والتخطيط وإدخال التقنية والحفاظ على الأمن والانضباط والكفاءة هي مدخل التطوير السياسي، وأن المؤسسات التقليدية القادرة على إعادة صياغة نفسها ودورها في ترسيخ هوية مجتمعية موحدة هي طريق التطوير. أي أن التوجه الليبرالي قد يؤدي إلى خلخلة المجتمع ودفعه نحو التغيير، ولكن ليس بالضرورة نحو التنمية والتطوير. وتضرب هذه التحليلات بنماذج كوبا وتشيلي وفيتنام الجنوبية وأمريكا الوسطى وبالحركات السياسية في الولايات المتحدة الأمريكية في الستينيات كصور لرومانسية الطرح الليبرالي ونتائجه.

أم ان «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» تمر عبر النموذج الماركسي الذي سعى نحو الفكاك من جمود النظرة السوفيتية التقليدية لنظرية التنمية والتحديث والتي وجدت نفسها داخل دوائر مغلقة تبحث عن طبقة بديلة للبروليتاريا الصناعية، أو تحاول إثبات أن هذه الدول تنمو فعلا نحو نمط رأسمالي وأنها تخلصت مما أسماه كارل ماركس بالنمط الآسيوي للإنتاج أو تقنع بأن على الدول النامية الانتظار إلى حين انهيار النظام الرأسمالي العالمي الذي لا يبدو على وشك الانهيار! وهو الفكاك الذي أخذ نموذجين رئيسيين في الماركسية الإنسانية (Humanist Marxism) والماركسية البنيوية (Stracturalist Marxism).

الماركسية الإنسانية تأخذ ملامحها من تأكيدها على أهمية الانعتاق: انعتاق الفرد ككيان مستقل، والانعتاق الجماعي، وتبنيها لبعض مناحي نظرية التحليل النفسي، وتعكس تأثير وجودية «هدجر» ومفهومه للأصالة (Authenticity). وفي كتاب «فرانز فانون»: البؤساء في الأرض «نموذج لهذا الطرح الذي أدى إلى عدد من حركات العنف في دول العالم الصناعية والنامية. وإن كان بعض هذه الحركات قد احتوى من الأحزاب الشيوعية إلا أن بعضها الآخر ظل بمنأى عنها حركيا وأيديولوجيا.

أما الماركسية البنيوية التي تنسب إلى «ألتوسير» فترى أن التنظير والفعل السياسي ليسا مرتبطين بالضرورة وأن النظرية العلمية تجسد قطيعة مع ما قبلها. وكان لألتوسير أثر بالغ على المزاوجة التي تبلورت بين الماركسية والنظرية الليبرالية للتنمية.

المدارس الماركسية الجديدة تذهب إلى أن أكثر نظريات ماركس العلمية أهمية هي تحليله للرأسمالية وكيفية نشوئها، وهو الأمر الذي يوافقهم عليه كثير من المفكرين الليبراليين. ومن ثم فقد التقت المدرستان على تفسيرات متقاربة حول نشوء الرأسمالية، وحول خصوصيات الأنظمة التمثيلية، وحول قدرة الرأسمالية على الاستمرار. وهذا التقارب يأخذ كعنصر مشترك أن نشوء طبقة برجوازية هو نشوء له سياق تاريخي أو على الأقل يمكن التنبؤ به وتخمينه. والخلاف حول تفكك الرأسمالية كمرحلة لاحقة لم يمنع مثل هذا التقارب، خاصة وأن معظم الماركسيين مازالوا يتأملون في حقيقة أن الرأسمالية استمرت وتعاظمت بل وفي بعض الأحيان شفيت من مرضها وعادت بقوة وحيوية وزخم جديد. في المقابل فإن الليبراليين كانوا في حيرة من أمرهم أيضا حين تفسير الكيفية التي يمكن أن تنشأ فيها أنظمة رأسمالية، ولكنها غير ديمقراطية، وكيف استمرت الأنظمة المركزية السلطوية في دول مرت بتجارب تحديث وعصرنة، وبالتالي استعارت الليبرالية المفاهيم الماركسية الحديثة لتشرح الظروف الضرورية لنمو أنظمة ديمقراطية. وهو شرح يفصل بين الرأسمالية والديمقراطية، أو بين ما هو اقتصادي وماهو سياسي، ويرى أن الصلة بين الرأسمالية والديمقراطية هي في طبيعتها تاريخية وبرجماتية وليست حتمية.

وترى هذه الليبرالية الجديدة، كما يرى الماركسيون، أن الطبقة البرجوازية هي بطبيعتها غير مستقرة، ولا يمكن أن تكون هي صاحبة الأثر الأكبر في استقرار الرأسمالية، بل تذهب إلى توسيع مفاهيم الدولة والنظام (الأيديولوجية، والثقافة) وتصل إلى مفهوم أكثر تشابكا للصراع الطبقي بل لمفهوم الطبقة، ووعي أعمق لدور الطبقة المتوسطة لتشرح استمرار الرأسمالية بدلا من ذبولها وانتكاستها ونهايتها عند الماركسيين.

«نيكوس بولنتزاس» (Nicos Poulantzas)، كنموذج لفكر الماركسية البنيوية المتزاوجة مع الليبرالية، يذهب إلى أن وجود بيروقراطية سلطوية هو مقدمة للنمط الرأسمالي للإنتاج. ويعرف الطبقة (Class) بأسلوب برجماتي كسلوك تدفعه المصلحة الذاتية للأفراد من مواقع تتفاوت علاقاتها مع عناصر الاقتصاد والسياسة والثقافة، أي أن البناء الاجتماعي بناء ديناميكي يفهم منه الصراع الطبقي كمجموعة من التصرفات والمسلكيات، وأن هذه الطبقات متجددة ومتداخلة باستمرار، ولاتعبر عن مصالحها بالضرورة بوعي وتخطيط. أي أن الخريطة الاجتماعية بالغة التداخل والتعقيد، خاصة إذا أخذنا في الاعتبار أن الصراع الطبقي بهذا المعنى يختلف من ميدان لآخر، فالصراع السياسي غير الاقتصادي، وأن هذه الصراعات لاتؤدي دائما إلى محاولة السيطرة على أداة الحكم، إلا إذا ما بلغت مرحلةمن النضوج، وحتى حينئذ فإن التعدد والتشابك

بين الطبقات الاجتماعية والمجاميع التي تتشكل منها واختلاف أوجه الصراع بينها، يجعل من الصعب في معظم الأحيان معرفة العناصر المهيمنة حقيقة. وهذا أمر يقع في صلب مفهوم الدولة الليبرالية الرأسمالية، التي تضع حدا ما بين هيمنة الطبقة البرجوازية واستقلالية المؤسسة الحكومية، وهكذا تهيمن الثقافة البرجوازية، لكن السيطرة البرجوازية سياسيا تتم عبر تحالفات معقدة مع شبكة الطبقات التي يتكون منها المجتمع. كما أن البناء الاجتماعي يتشكل عبر صراع طبقي متشابك في كل مجال على حدة وليس عبر تنظيم يعبر عن توجه محدد يسعى إليه. والنقطة الأساس هنا أن أي طبقة ليست مستقلة حقيقة عن طبقات المجتمع الأخرى أو ثابتة بمكوناتها.

هذه المزاوجة الماركسية الليبرالية وإن كانت لم تلق حماسا بين أوساط الماركسيين التقليديين، إلا أنها لاقت اهتماما واسعا في أوساط علماء الاجتماع الليبراليين وخاصة أولئك المعنيين بأمريكا الجنوبية. وبالتدرج وعلى يد الشراح والمعقبين، أخضعت للعمليات الاستقطابية الميدانية وأسقطت عليها الاجتهادات المقبولة ليبراليا. وأيا كان طريق التبني الليبرالي لهذه الماركسيات الجديدة، كان السؤال المطروح: إلى أي مدى يمكن لدول أمريكا اللاتينية أن تقترب من النموذج الليبرالي الرأسمالي، وهل ستظهر طبقة برجوازية مستقلة ومؤثرة، وهل يمكن تفادي قيام الثورات في دول مثل المكسيك والبرازيل والأرجنتين وفنزويلا؟

ووصل الأمر إلى القول بأن التنمية يمكن تحقيقها مع ظروف التبعية، خاصة بظهور طبقة من المستثمرين تظهر دون تأثيرات النظام الاقتصادي العالمي، وأن طبقة برجوازية يمكن أن تظهر دون أن تكون بالضرورة ملتصقة بالدول الرأسمالية الصناعية. وانصرف النظر أيضا إلى فحص الظاهرة «البيرونية» في الأرجنتين، وهل وجود دولة بيرونية أي مركزية متسلطة، عائق أمام التنمية أم لا؟

على جانب آخر يتساءل «ليونارد بايندر» في كتابه عن الليبرالية الإسلامية عما إذا كانت أحداث العقود الأخيرة التي أعادت - أو يبدو أنها أعادت - نمطا من الليبرالية البرلمانية للبرتغال واسبانيا والبرازيل والأرجنتين واليونان وتركيا، وحتى الفلبين وتشيلي قد سلطت الاهتمام مجددا على بحث طبيعة «الأزمات» التي تؤدي إلى مشاركة سياسية من قبل الطبقات الوسطى، وما إذا كان هناك نمط معين لمفهوم «الأزمة» مهيأ ليعيد نفسه في مناطق ودول أخرى: في الدول العربية على سبيل المثال؟

وهو يلاحظ أن مفكري أمريكا الجنوبية لهم دور محوري في أدبيات التطوير والتنمية السياسية خلافا لغيرهم. ويلاحظ أن الفكرتين المحوريتين: «التبعية» و«البيروقراطية المتسلطة» لم تجد مكانا

هاما في الفكر السياسي العربي، ويذهب إلى أن لفظ «تبعية» العربي، لايشير إلى نفس معاني مصطلح الـ (dependency)، ويضرب على ذلك مثلا بأعمال عادل حسين وجلال أمين وإسماعيل صبري عبدالله. ويرى أن دراسات التطوير السياسي في العالم العربي مازالت بعيدة عن الانفجار العلمي الذي صاحبها في أماكن أخرى، فمازالت هناك كتب تظهر تربط الظاهرة السياسية في العالم العربي بـ «كاريزما» الزعيم.

ويرى «ليونارد بايندر» أن من أهم التطورات التي شهدتها المنطقة العربية في العقود الأخيرة أربعة تطورات ذات تأثير بالغ. وربما كان من أهمها مظاهر الصحوة الإسلامية وظهور الإسلام السياسي، وهي ظاهرة تحتاج إلى مزيد من التحليل لنميز بين الحركات الإسلامية التي يتزعمها رموز من داخل المؤسسات الدينية، وتلك التي تغلب على زعاماتها الطبقة المتوسطة، والأخرى التي تنشأ كأسلوب يعطي شعبية وعمقا اجتماعيا لحركات معارضة للأنظمة القائمة.

تطور أخر شهدته المنطقة، يتمثل في الهيمنة المتزايدة للدولة وبيروقراطيتها المركزية.

الظاهرة الثالثة هي بروز طبقة برجوازية تتسم بالحركة والجسارة التجارية وشبكة من الارتباطات الوثيقة مع المؤسسات المالية والشركات متعددة الجنسية من جهة، ومع قطاعات البيروقراطية التجارية والاقتصادية من جهة أخرى، وتمكنها ثروتها من القيام بمشروعات صناعية وزراعية كبرى، وتنشأ بينها وبين رموز البيروقراطية المركزية تنافس يتنامى.

والظاهرة الرابعة هي نمو بعض حركات اليسار المتمثلة في النقابات العمالية، أو الأحزاب اليسارية. ويلاحظ أن كثيرا من التحليلات السياسية للمنطقة العربية تأخذ بظاهرة من هذه الظواهر دون الأخرى، إلى حد تجاهل أهمية التكوينات السياسية، والكينونات الاقتصادية والتركيز على النظام أو الدولة على أساس أنها ظاهرة مستقلة عن هذه السياقات. وأكثر ما يتم تجاهله هو التكون البرجوازي، وكيف تنشأ هذه الطبقة. ومن يتجاهل وجود طبقة برجوازية في العالم العربي يتجاهل انفتاح السادات، وهزيمة أحمد بن صالح في تونس وانحسار الشهابية في لبنان، وتراجع حدة البعث في سوريا والعراق. وعلاقة المد والجزر بين الطبقة البرجوازية والبيروقراطية الحاكمة تجد أمثلتها في هذه التطورات التي شهدت نوعا من زواج المصلحة. هذا التجاذب بين طبقة برجوازية متنامية وبين بيروقراطية متسلطة، يلعب فيه التوجه الإسلامي دورا قد يخدم أيا من الطرفين في إضعاف الآخر.

هذا الزخم في التحليل السياسي لمفهوم «المشاركة الديمقراطية الواعية الفاعلة» أو «الكتلة الجماهيرية» لا نجده في ورقة الأستاذ العالم التي لاتنتهج طريقا تحليليا للوصول إلى نتائجها.

وما قيل عن مفهوم المشاركة الديمقراطية والكتلة الجماهيرية يمكن أن يقال أيضا عن طرح الورقة لمفهوم الأنظمة السياسية أو السلطة السياسية. فهل يمكن لنا اعتبار السلطة ظاهرة عالمية؟ أم أنها تختلف اختلافات جذرية من ثقافة لأخرى؟ وإن كانت تختلف، فكيف يؤثر ذلك على مفهوم التطوير السياسي؟ وألا يمكن للثقافات المختلفة أن تنتج أنماطا مختلفة من التقدم والتنمية والتطوير، وهل رأسمالية القرن الواحد والعشرين هي المنتهى الذي لامفر منه لطريق التنمية؟

لو عدنا إلى «يوجين هابرماس» الذي يقول محمد سيد أحمد إن محمود العالم قد تأثر به في مرحلته الفكرية الأخيرة، فإنه يرى أن رأسمالية القرن العشرين هي مجتمع انصهر فيه العلم والتقنية وأصبحا فريقا واحداً لايمكن تفكيكه، وأصبح «العلم» هو الأهم ضمن العناصر التي يصنفها ماركس كقوى الإنتاج، وأن العلم أيضا امتد إلى فضاء السياسة، حيث تحاول المجتمعات الرأسمالية تسخير العلم والتقنية لتحقيق نمو اقتصادي مستقر ومستمر، وتحول الأفق أو المعيار السياسي إلى من يستطيع إدارة الاقتصاد بكفاءة أكبر. أي من يستطيع أن يتخذ القرار الفني (التقني/العلمي) المناسب، وأن هذه السمة أصبحت من السمات الرئيسية للرأسمالية المعاصرة. بينما السياسة، أو العمل السياسي، في نظر «هامبرماس» هو مجال للقيم والمثل التي تجعل من الحياة أمراً له معنى. وتجاهل هذه المعاني في المذاهب الوضعية، وفي الفلسفة وعلوم الاجتماع، يؤدي أيضا إلى تراجع هذه القيم في مناحي المجتمع الأخرى، وهذا هو مصدر الصراع والاغتراب الحقيقي في المجتمع الرأسمالي الآن، وليس صراع الطبقات بالمعنى الماركسي التقليدي. أي أن العمل السياسي في هذا الإطار التقني الدقيق لم يعد مؤهلاً لشرعية تبرر الولاء السياسي لدى جماهير المجتمع، وهذه هي تربة حركات المعارضة في القرن العشرين.

وبعد، تلك كانت وقفاتنا الثلاث مع ورقة الأستاذ محمود أمين العالم: وقفة مع صاحب الورقة، عل في تجربته ومناخه الفكري ما يعين على فهم أفكارها وسياقاتها الرئيسية. ووقفة عند بعض محاور الورقة، وثالثة عند تلك الدوائر التي تمس وتتماس مع موضوعها الرئيسي.

وفي النهاية فقد كان يمكن لورقة الأستاذ محمود أمين العالم أن تكون أكثر قيمة وأوسع فائدة، لو أنها وسعت من متكئها النظري، وأساسها التحليلي، بدلا من العموميات التي جعلتها أقرب إلى الخطاب الأيديولوجي الذي كتبت الورقة أساسا لتفكيكه ونقده ونقضه واستبداله والتدليل على سقمه وعقمه.

المناقشات

د. أحمد أبوزيد

في الواقع أنا أحمل كل الاحترام للأستاذ محمود أمين العالم، وتربطني به صداقة طويلة وهي الصداقة التي تقوم بين الأضداد. فنحن نقف على طرفي نقيض في كل شيء، هو ماركسي وأنا بنائي وظيفي، هو فيلسوف ممارس وأنا كنت فيلسوفا ثم أصابني الفساد والعطب فتحولت إلى الأنثروبولوجيا، وهو يحلق في سماوات الفكر، وأنا أنزل إلى قاع المجتمع. من هذا الموقف قرأت ورقته بكل إعجاب، ووجدتها ورقة مثيرة، مثيرة للانزعاج إلى حد كبير، انزعاجي أنا على الأقل، حين يصف الأستاذ محمود أمين العالم الفكر العربي بتلك الأوصاف التي ذكرها الأستاذ إياد مدني من أنها المثالية الانفصالية والآنية، وما إلى ذلك. وحين يتكلم عن مقومات الفكر العربي بأنه فكر ديني، ثم يردف ذلك بأنه مظهري، طقوسي، فكر قومي ولكنه دعائي، فكر ليبرالي ولكنه تابع، فكر قبلي، ويكفي أنه قبلي، وهذا الفكر القبلي يحمل مقومات سلبية كثيرة جدا، ثم يخلص من ذلك إلى تخلف البنية الثقافية، كل هذه أوصاف تثير الانزعاج. ولكنه في الواقع أنهى كلمته بما قد يثير لدينا شيئا من الأمل حينما يتكلم عن حلقة الحسم والخلاص، وضرورة تغيير الواقع، ويأخذ في الاعتبار العامل الإنساني. والسؤال الذي يخطر على بالي: هل كل هذه المواصفات، وكل هذه المقومات التي أضافها الأستاذ محمود أمين العالم، تستند إلى نوع من الرصد الواقعي للواقع الثقافي في العالم العربي؟ وهل هذا الرصد إن كان هناك رصد على الإطلاق، يستند إلى خطة علمية شاملة أم أنها مجرد انطباعات، ومجر د أفكار ذاتية، ألقاها الأستاذ المؤلف على هذا المجتمع العربي.

الذي أريد أن أقوله اننا لن نستطيع إطلاقا إصلاح هذا الفكر العربي بوضع خطة له إلا عن طريق الدراسة، والدراسات الميدانية. وهنا يحضرني ماقام به المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الثمانينيات حينما دعا عشرات المثقفين العرب من كل أنحاء العالم العربي لوضع خطة شاملة للتخطيط الثقافي، وكانت تعتمد على دراسات نظرية وانطباعات، ما الذي يحول الآن من أن يقوم المجلس الوطني للثقافة بدراسات علمية في العالم العربي لكي نحدد مقومات واتجاهات الفكر العربي في الوقت الحالي، ونضع خطة لكي تسير عليها. ونحن لنا تجربة، وقد أثرتها قبل ذلك في

القاهرة حينما اجتمع المجمع الثقافي اللبناني بالقاهرة مع المجلس الأعلى للثقافة في مصر، وأشرت إلى الدراسة الرائدة التي يقوم بها المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية عن السياسة الثقافية، وهو مشروع اعتقد أن الأستاذ السيد يسين يشرف عليه، وأنا أخذت أحد المحاور وهو «رؤى العالم» ووصلنا إلى أفكار محددة بالفعل من واقع المجتمع المصري. ما الذي يحول دون تعميم المشروع، حتى نكون مستندين عندما نتكلم إلى أشياء واقعية وأرضية ملموسة؟

جورج طرابيشي

الأستاذ العالم هو لي بمثابة الأستاذ، كان أحد الذين كونوا فكري وثقافتي وعقلي، ولكن كما يقول المثل «من علمك حرفا فقد علمك ألا تكون له عبداً» وعليه فإنني في الوقت الذي أهنئه فيه على قدرته العجيبة على الثبات في عاصفة المتغيرات فإنني اكتفي بإثارة نقطة واحدة وردت في ورقته، في تعداد العوامل الخمسة التي يمكن أن تصوغ إشكاليات الفكر العربي في مواجهة الممارسة، وهي قضية ما أسماه «بالجماهير»، وأخشى أن نكون هاهنا أمام مقولة «مصنمة» تصنيما لفكرة أو واقع، لا ندري ماهي هذه «الجماهير»؟ وأخشى أن يكون حتى للجماهير في الواقع العربي اليوم وجهان: وجه هو ذاك الذي أشار إليه الأستاذ العالم، ووجه آخر مضاد، فأخشى أن تكون الجماهير أيضا ليست فقط قوة محرومة وطالبة للحرية، بل أخشى أن تكون في الوقت نفسه – في المرحلة الراهنة على الأقل – قوة قامعة وطالبة حتى للعبودية، وبالتالي لا أراهن مراهنة تامة مطلقة على الجماهير بإطلاقها.

د. ناصيف نصار

في ورقة الأستاذ محمود العالم تركيز على مشكلة أساسية وإغفال عن معالجتها وأعني بها مشكلة الفكر النظري في حد ذاته. فالمقدمات التي بنى عليها الأستاذ العالم نظرته إلى هذه المشكلة تنطوي على دور منطقي. فالفكر عملية ذهنية لمعرفة الواقع، والواقع نفسه هو ثمرة هذه العملية الذهنية، ولا نعرف في نهاية الأمر من أين نبدأ، الفكر غير مستقل عن الواقع، والواقع غير مستقل عن الفكر، وفي نهاية الأمر نقع فيما يشبه «الدور».

وأريد أن أصل من هذه المقدمة إلى مشكلة الإنتاج النظري في نهاية الأمر. والأستاذ محمود أمين العالم يعرف ونحن نعرف معه أن المشكلة الحقيقية هي مشكلة النتاج النظري نفسه، كيف ننمي النتاج النظري العقلاني، النقدي، الفلسفي، العلمي؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي مرت

عليه الورقة بالإشارة الكريمة، ولو ركز الأستاذ العالم تحليله النقدي على النتاجات النظرية المعروفة في البلدان العربية، ولو لم يكرر كثيرا عبارة «الهشاشة النظرية» التي تصيب قسما من الفكر العربي ولا تصيب قسما آخر، لو فعل ذلك لوضع لنا أسسا لكيفية التقدم في إنتاج الفكر النظري الذي هو ضرورة أساسية للخروج من حالة الأزمة التي نحن فيها.

أتمنى أن يوضح لنا الأستاذ العالم الشروط التي يراها لإنتاج فكر أو للتقدم والتطور في إنتاج الفكر النظري الموجود في العالم العربي.

د. رضوان السيد

اعتقد أنه لا ضرر من محاولات إنشاء المنظومات الشاملة في تفسير الفكر العربي، وهي المنظومات التي استعرضها الأستاذ العالم. علما أنه هو أيضا من أتباع منظومة شاملة أيضا. المشكلة في هذه المنظومات الشاملة أمران: الأمر الأول، محاولة اكتشاف الطبيعة العامة للفكر، والأمر الثاني الذي يستلزم ذلك، العودة إلى الأصول من أجل اكتشاف تلك الطبيعة العامة. ونحن نعرف أن الأفكار هي إشكالات واحتمالات، وأن الطبائع الثابتة العامة ليست موجودة لا في الفكر ولا في الواقع، وأنها انتهت منذ انتهاء مسألة الماهيات والماهويات.

وهذه الطبائع العامة الشاملة التي يجهد المفكرون العرب المحدثون لاكتشافها للفكر العربي تصل بنا إلى ما يحاول أن ينفيه محمد جابر الأنصاري والآخرون من أن الفكر العربي ليس فكر حسم مع أنه فكر حسم مادام ذا طبيعة واحدة شاملة عبر عصور متطاولة، فلو أننا تخلينا عن مسألة العودة إلى الأصول، مسألة محاولة اكتشاف طبيعة شاملة، وعدنا إلى المسائل التحليلية العيانية، كما يحاول كثير من المفكرين العرب القيام به الآن، لحلت مشكلة كبرى من المشكلات التي اعتبرها الأستاذ العالم مشكلة أساسية. أعني مشكلة «أدلجة» هذا الفكر وأيديولوجيته وهو يقع في نفس مايحاول الهرب منه عندما يحاول تحديد طبيعة عامة لهذا الفكر.

د. منى مكرم عبيد

اسمحوا لي أن أطرح بعض النقاط على هامش هذا البحث وأحاول الرد على سؤاله: هل من سبيل لحسم إشكالية العلاقة بين الفكر العربي وواقعه؟ وفي تقديري من خلاصة ما استمعنا إليه اليوم والأمس فلابد أن نقر أنه من الضروري بادىء ذي بدء استخدام التفاهم الداخلي الوطني من أجل تأسيس قواعد التفاهم العربي الأوسع الذي يشكل في المستقبل التعاون الإقليمي المثمر. وفي

تقديري أن أي تفكير في المستقبل لابد أن ينطلق من المعطيات الجديدة التي يبدو الآن أنها ستطبع المستقبل العربي على المدى المنظور على الأقل. وربما تكون هذه مناسبة لطرح أهمية التجديد الفكري لإعادة النظر والتدقيق في بعض الكلمات التي يتداولها الفكر القومي بالذات، مثل قومية، وأمة، وجماهير، كما سبق أن قيل، دون اتفاق حول مضامينها، وقد يكون من الضروري إعادة النظر في هذه الأولويات، وإعادة طرحها بشكل جديد على الأجيال العربية الجديدة، على ضوء المتغيرات في الداخل والخارج.

علي حرب

بالنسبة لورقة الأستاذ أمين العالم أهميتها ليست في كونها صحيحة ومنطبقة على الواقع، وإنما بقدر ما تثير في وجهنا من أسئلة لنحاول الإجابة عنها. وفي رأيي أن كلمته يمكن تلخيصها في كلمتين مفهومتين: الهشاشة النظرية، والتنمية النظرية. الهشاشة هي تشخيصه للواقع الفكري في العالم العربي، والتنمية هي معالجته للمشكلة. بالنسبة للهشاشة أوافقه إلى حد كبير على أن هناك هشاشة في الفكر العربي أسميها «مفهومية» بدلا من «نظرية»، حقيقة لا ننكر أن هناك اجتهادات فكرية مهمة في العالم العربي، هناك انتقادات لامعة، هناك أيضا قرارات بارزة، هناك تأويلات ربما فذة في العالم العربي، ولكن لو سألنا السؤال، هل افتتح أحدنا في العالم العربي - منذ افتتاح أول جامعة في مصر مع مطالع هذا القرن حتى نهايته - فرعا معرفيا، مجالا للتفكير؟ هل اقترح أحدنا منهجا خارجا للحدود، كما كان الأمر في العصر العباسي، أو كما هو الأمر الآن في الغرب؟ لا اعتقد ذلك. سيكون الحكم قاسيا على نفسي وعلى غيري في ذلك، إذاً هذا وضع كيف يمكن معالجته، وإذا كنت متفقا مع الأستاذ العالم في هذا التشخيص، فإنني أخالفه في معالجته لأنه في المعالجة بقي على مستوى أيديولوجي تماماً كما أشار المعقب الأستاذ إياد مدني إلى ذلك، بقي على مستوى الاسم والشعار مع أنه يريد تجاوز منطق الاسم نحو منطق العقل. ولكن فنحن منذ عقود ندعو إلى التنمية النظرية ولكن لم يبتكر حتى الآن أحدنا نظرية وإذا شئت أن أتحدث قليلا عن العائق فإن كلمة محمود العالم هي بذاتها تظهر هذا العائق، وهذه الكلمة هي التملك المعرفي للواقع. وأنا أدري أنه لايوجد تملك معرفي للواقع، لايوجد فرض على الواقع، بل توجد مفاهيم تنتج الواقع، فيما هي تحاول فهم الواقع تعيد إنتاجه. ولذلك في رأيي أن الإشكالية الرئيسية التي كان ينبغي معالجتها، هي ما العلاقة بين النظرية والتطبيق، مادام الموضوع هو «النظرية والتطبيق» هل هناك فعلا نظريات تطبق؟ أنا لا اعتقد أن هناك نظريات تطبيقية، أنا اعتقد

أن كل فكرة ومفهوم يجري تطبيقه يتحول بقدر مايغير العلاقة بالواقع. هناك تحويل للفكرة، تحويل مركب، تحويل الفكرة مع تحويل الواقع نفسه.

د. عبدالله الغذامي

ورقة الأستاذ الجليل محمود أمين العالم انصبت على النظرية والتطبيق، وعجز النظرية أن تكون تطبيقا، هنا يحضرني سؤال: ما الذي يجعل أفكارا معينة لا تطبق في حين أن هناك أفكاراً أخرى أخذت طريقها إلى التطبيق؟ بمعنى أن السلطات الحاكمة في بلادنا لديها فكر من نوع ما، وفكرها طبق. على الأقل لو فكرنا في نظرية الأمن، أهم النظريات التي تستند إليها السلطات الحاكمة، واستطاعت أن تطبقها، لم لا نسأل عبر هذه النقطة عن هذه الأفكار التي وصلت إلى التطبيق لكي نقيس عليها وضع الأفكار التي لم تصل إلى التطبيق؟ مما يعني عندي أن المشكلة ليست في الفكر نفسه، وأن المشكلة أيضا من جهة أخرى ليست في المجتمع نفسه، ولكن المشكلة في شيء نسميه الوسيط، الوسيط مابين الفكرة والتطبيق، بين النظرية والتطبيق. لابد لنا بشروط المعرفة الحاضرة في لحظتها الآن أن نقول بأسف شديد إن الفكر «سلعة»، وبما أنه سلعة فإنه تتحكم فيه شروط التسويق، شروط الوسيط المسوق، فهل نستطيع أن نفكر في هذه النقطة حول هذا الوسيط الذي يتحكم بطريقة ما، بين المفكر والجمهور، بين النظرية والتطبيق؟ وقد لا تكون العيوب حينئذ بالفكر فنجحف في حقه كثيرا، وقد لا تكون في المجتمع فنجحف في حقه كثيرا أيضا، لكن العدو الحقيقي أو المشكل الحقيقي هو شيء بينهما.. هذا هو الذي بيده أن يسوق، وبيده أن يمنع، لأنه نجح في تسويق أفكار أخرى وأهمها نظرية الأمن، واعتقد أن أكبر نجاح حقق في المجتمع العربي هو تحقيق نظرية الأمن فهل هذا الذي استطاع أن يطبق نظرية الأمن، هل بإمكاننا أن نصل إليه ليمارس هذه القدرة الخارقة عنده حتى يطبق الأشياء التي نود، وتفيده هو أيضا في أن يطبقها.

د. حيدر ابراهيم

لدي ثلاث ملاحظات: الأولى، بخصوص مسألة الهشاشة أو يمكن أيضا أن نسميها التسيب في مسألة إطلاق لفظ المفكر من البداية.. أعني أنه لدينا قدر كبير من الكرم في أن نسمي المفكر، والداعية، وبالتالي المسألة أصبح فيها كثير من الهشاشة والتسيب، لذلك لم تظهر أي مدارس فكرية. ومن الصعوبة بمكان التحدث عن مدرسة عربية ذات طابع عالمي مثل مدرسة فرانكفورت،

أو شيكاغو، ولكن هناك اتجاهات فكرية يمثلها بعض الأفراد. من هنا يصبح من المطلوب وجود شكل من أشكال (تبيئة) فكر عربي وأقصد بتبيئته أن يكون هنالك فكر عربي له خصوصيته، ويرتبط في ذات الوقت بإطار إنساني عام، عدم وجود المدارس الفكرية بصورة واضحة هو ملمح من ملامح هذه الهشاشة التي أشار إليها الباحث. النقطة الثانية، مسألة أن نقول علاقة التطبيق، أن نتحدث عن شيء وأن نطبق شيئاً آخر، وأنا اعتقد أن هذه سمة من سمات المجتمع العربي كمجتمع انتقالي أو شكل من أشكال «اللامعيارية» أي أن هناك بعض القيم والمؤسسات والأفكار أخذت في الانزياح، ولم تحل محلها أفكار أخرى، حتى اننا في بعض الأحيان نريد ونتمنى أن تكون لنا إرادة في تغيير هذه الأشياء التي نتحدث عنها ولكن لا نكملها ميدانيا. النقطة الأخيرة في مسألة الحل، هي مسألة الأولويات، أولويات القضايا التي هي قضايا حقيقية للمجتمعات العربية، هذه فعلا قضية، هذه مشكلة أساسية في الفكر العربي. هناك قضايا مفتعلة مثل الحديث عن الخطر الخارجي، وأن العقيدة في خطر، هذه ليست أولويات وليست قضايا في نفس الوقت لأن الخطر الخارجي، والعقيدة التي في خطر دائما تعتمد كما يقول (مالك بن نبي) على القابلية أو الاستعداد للاستعمار، وليست قوة الخطر الخارجي نفسه. لذلك فإن الأولويات خاطئة، وعندما نركز على أن عقيدتنا في خطر، وفي الوقت نفسه نتكلم عن صحوة إسلامية ونهوض إسلامي من الجانب الآخر، فلابد من تعديل الأولويات وتحديد ما تريده المجتمعات العربية حقيقة.

خليل علي حيدر

ما أريد أن أساهم به عبارة عن مساهمة متواضعة، وفي وضع أو اقتراح بعض الأفكار التي ربما كانت نافعة في مجال التصدي للهشاشة النظرية وحسم العلاقة بين الفكر العربي والواقع. أنا اعتقد أن هناك بعض الخطوات الهامة التي ينبغي أن تتخذ، واحدة منها تحديث التعليم العام والجامعي في العالم العربي وهذه تتحقق عن طريق السماح بالتوسع في بناء وتوسيع المدارس والجامعات الخاصة، بما فيها الأمريكية والأوربية في العالم العربي والسماح للمدرسين والدكاترة الأمركيين والأوروبيين بالتدريس في هذه الجامعات في الأقسام العلمية والإنسانية. الخطوة الأخرى الهامة هي خروج المثقف العربي من شرنقة العالم العربي إلى الأفق الدولي، المثقف العربي لايزال محبوسا في هذه الشرنقة. مفهوم التضامن العربي لايزال عبارة عن تجديد للفكر القبلي العربي. والمثقف العربي في حاجة لأن يحسم العلاقة مع التراث وذلك بتبني القيم العصرية. الخطوة الثالثة، هي التخلص من عقدة نظرية المؤامرة الغربية والصليبية وإعطاء الجماهير بكل جرأة ثقافة عصرية واقعية إنسانية، والابتعاد عن المزايدة السياسية والخطابية.

رابعاً، الاهتمام بتحديث اللغة العربية، أداة فكر العرب، وهذه خطوات عملية تحتاج مثلا إلى التوسع في عمليات الترجمة، وتحديد المصطلحات، وتطوير القواميس، وتبسيط الإملاء وقواعد النحو، وتخليص اللغة العربية من البلاغات الخطابية، وتشجيع العربية المبسطة، وامتصاص العامية في وقت متدرج وعلى فترات محددة.

د. فؤاد زكريا

ملاحظتي الوحيدة الرئيسية على ورقة الأستاذ العالم هي تحديده لفكرة التطبيق، وهو يتحدث عن الفكر العربي بين النظرية والتطبيق، النظرية نستطيع أن نجدها في الكتابات، أقصد كتابات المفكرين العرب وما أكثرها، وهي مطروحة في السوق. إنما عندما نتكلم عن التطبيق، التمسه فيما أطلق عليه اسم المنظومة الفكرية للأنظمة العربية، فهو يعتقد أن تطبيق الفكر العربي متبلور في فكر الدولة، ولكن هذا في رأيي غير كافي، وهو يعني أيضا أن التفكير متبلور في الطريقة التي يفكر بها الإنسان العربي البسيط، بمعنى آخر رجل الشارع. والمشكلة كلها هي كيف نعبر الجسر بين النظري والتطبيقي أي الجسر بين مايقوله المفكرون وما تفعله الحكومات، فهو جسر عميق جداً.. الحكومات في بعض الأحيان تعطي للناس حرية التفكير، ولكنها تسير في طريقها كما تشاء دون أي اكتراث بالقوة الضاغطة لآراء المفكرين مهما كانت مجمعة على اتجاهات محددة واضحة المعالم. من ناحية أخرى فيما يتعلق بتفكير الانسان العادي وتأثره، فنحن نعلم مثلا أن الثورة الفرنسية قامت لأن الإنسان العادي تأثر في فرنسا بكتابات مجموعة من المفكرين المتحررين، وعلى هذا الأساس قامت الثورة، أما في بلادنا لم يحدث هذا العبور للفجوة بين المفكر وبين الإنسان العادي، لكن الكلام في هذا الموضوع يقتضي حديثا طويلا في ميداني التعليم والإعلام فهما القادران على عبور هذه الفجوة بين الفكر النظري والفكر التطبيقي في تفكير الإنسان العادي.

تعقيب الباحث

محمود أمين العالم

هناك بيت من الشعر العربي القديم لا أتذكره جيدا ولكن معناه أن أجمل الأشياء في الحياة لقاء الأديب بالأديب، وأنا سعيد اليوم بلقائي بالأستاذ إياد مدني، وكل لقاء مع مثقف جديد، وأديب جديد متفتح ذو روح نقدية، يحدثك وهو يحوطك ليس بذراعيه فقط ولكن بفهمه لك، وأنا سعيد بهذا اللقاء وأرجو أن يتجدد ويتطور.

في تقديري أن القضية الرئيسية التي تعرض لها الأستاذ إياد، هي مسألة كيف نتهم المثقف ونضع على عاتقه إرادة التغيير وإمكانية التغيير. اعتقد أن هذا هو جوهر النقد إلى جانب أن هناك أشياء كثيرة وأنا أوافقك أولا على مسألة أساسية وهي أن الطابع العام لهذا البحث هو طابع أيديولوجي، ولعلي قلت في نهاية الكلام: هذا بحث أو هذا كلام ينطبق عليه كل ما اتهمت به الكلمات الأخرى من موقف أيديولوجي طوبوي معلق لأنه في جوهره حقيقة يبحث عن وسيط، كيف يتحول إلى شيء عملي ذي سيقان وأياد.. أقصد القدرة والفاعلية. أنا في حديثي عن المثقفين وتقديمي لبعض السلبيات لم أنكر أن هناك قوى معينة عديدة ثقافية لها وجهات نظر مختلفة، ولهذا أثب إلى قضية الوسيط، لأنها حقيقة بالفعل يمكن أن تحل المشكلة. لاشك رغم إيماني أن القوى الاجتماعية لها قدرات على التغيير. لكن في عصرنا الراهن، أرى أن المثقف له دور مهم في قضية التغيير، ورغم السلبية الشاملة السائدة في الحركة الثقافية بشكل عام، لكن لاشك أن هناك كنوزا من المثقفين والواعين في العالم العربي وفي أغلب البلاد العربية وعلى مستويات مختلفة. لا أقصد الأدب، والفن، والشعر فقط، بل أقصد أيضا الطب، والعلم، والفيزياء، والرياضيات...إلخ. هناك طاقات متعددة... القضية كيف نحقق منها وسيطا للعمل؟ وأذكر في لقاء في سورية من سنتين اقترحت أن يجتمع المثقفون العرب فيما يسمى «برلمان المثقفين العرب». لا يجتمع هذا البرلمان من أجل أن يدحضوا، أو يؤكدوا، أو يرفضوا، ولكن ليقدموا بدائل موضوعية لكل مشاكل الواقع العربي مثل: قضية المياه، قضية العلاقة بإسرائيل، قضية التنمية، القضايا الميدانية التي تفضل بها الدكتور أبوزيد. بل إنني اقترحت شيئاً أجرأ من هذا وهو إلى جانب جامعة الدول العربية لماذا لا يكون هناك جامعة شعوب عربية؟ كيف تتحقق وحدة فعل للمثقفين دون إلغاء اختلافاتهم وإلغاء تميزاتهم أو تفاوتاتهم.. إلى آخر هذا، وكيف يتحولون إلى سلطة ثقافية في

مواجهة ثقافة السلطة؟ ليس بإزاحتها بادىء ذي بدء، ولكن على الأقل بتقديم بدائل عملية صادرة من تجمعهم. هناك فعلا مجالات بحث عديدة، ولكن كيف نجمع كل هذه القوى الفاعلة والمفكرة والمثقفة والعالمة في مختلف المجالات، لكي تقدم مشروعات بديلة لهذا الواقع؟ ولانكتفي بتقديمها للسلطة فقط. نحن نحتاج أن نحسن إدراك واقعنا إدراكا موضوعيا علميا بتقديم بدائل للجراح الموجودة في الواقع، وأن نسعى إلى تعميم هذه المعرفة بشكل أو بآخر. وأنا اعترف حقيقة أن ما كتبته يغلب عليه الطابع الأيديولوجي، بل بالعكس يغلب عليه أيضا الطابع الصحفي، لكنني كنت مستندا إلى عديد من الكتابات التي كتبتها سابقا في معالجة هذه القضايا المختلفة، وأيضا تحدثت عن خلاصتها أكثر مما تحدثت عن أيديولوجيتها.

وأنا أوافق الدكتور أبوزيد على الدراسة الميدانية كأساس للمعرفة. أما بالنسبة لكلمة الأستاذ جورج طرابيشي فأنا عندما أتذكر الجماهير فأنا لا أتذكرها برؤية شعوبية، لكنني أتكلم عن النقابات والاتحادات، والهيئات، أعني «المعضونة» مثلا المجتمع المصري «متعضون» في هيئات معينة، فلابد أن نكثر من هذه العضونة المجتمعية، وبالتالي نستطيع أن نتحرك بها. هذه هي الجماهير المنظمة، وليس المقصود بها الجماهير الشعبية. وهذه قوة فاعلة لأنها تتحرك من خلال مصالحها التي عادة ماتكون مصالح مجتمعية شاملة. أما بالنسبة للدكتور نصار.. نعم هناك دور ولكنه دور جدلي، حقيقة، الشيء يؤثر في الشيء، ولكن هذا الشيء يؤثر فيه مرة أخرى، أيهما قبل الأخرى: البيضة أم الدجاجة؟ القضية تتعلق بالبداية، من أين نبدأ؟ وكيف نبدأ؟ لكن في عيوننا هذه حركة، وليس «دورا» كالدور الديكارتي.

بالنسبة للأستاذ علي حرب، نعم المفاهيم تنتج الواقع، ولكن ليس لتملك الواقع، هذه المفاهيم هي وسيلة للسيطرة على الواقع، الفكر فلسفة اصطناع مفاهيم... ولكن بعض المفكرين يصطنع المفاهيم من الذهن، من مطلق الذهن، ولكن في تقديري أن المفهوم الحقيقي هو الذي يخرج من التجربة والتعامل.

المحور الثالث

استشراف المستقبل

- الفكر العربي والزمن : أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن ؟
- أبرز معالم الجدة في نهاية القرن العشرين

الفكر العربي والزمن

أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟

السيد يسين*

مقدمة

يثير موضوع الزمن مشكلات فلسفية شتى، لايمكن الإحاطة بها في سياق بحث وجيز يتساءل: أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن؟ وقد حاول جون زرزان في مقالة جامعة له عن الزمن، أن يجمع أشتاتا من الأفكار حول الزمن من مصادر شتى، قديمة وحديثة، غير أنه في الحقيقة لم يزد طبيعة الزمن إلا غموضا، لأنه جنح إلى صياغات مجردة من قبيل أننا مع الزمن نحن نجابه معضلة فلسفية وسرا سيكولوجيا ولغزا منطقيا. وفي محاولة منه لبيان استعصاء تحديد مفهوم الزمن، يستشهد بالفيلسوف الفرنسي المعروف بول ريكور حين ذكر «اننا عاجزون عن إنتاج مفهوم للزمن يكون كونيا وبيولوجيا وتاريخيا وفرديا في نفس الوقت» ويعقب عليه قائلا إن ريكور فاته أن هذه الأنماط من الزمن تختلط مع بعضها اختلاطا شديدا بحيث لا يمكن الفصل بينها.

* مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام - القاهرة .

وأيا كانت مشكلة الزمن فلسفيا، فمما لا شك فيه أن الثقافات المختلفة في العالم تنظر إليه نظرات قد تتشابه في جوانب، ولكن من المؤكد أنها تختلف اختلافات جسيمة من جوانب أخرى. واذا اعتمدنا على الثلاثية الكلاسيكية الماضي والحاضر والمستقبل، وحاولنا أن نفحص كيف تنظر كل ثقافة لها، لأدركنا على الفور التأثير الثقافي الواضح على مدلولات الزمن بالنسبة لهذه الوحدات الثلاث. فمن المؤكد أن نظرة كل ثقافة إلى الماضي تكاد تحدد موقفها من الحاضر، وتشير في نفس الوقت إلى صورة المستقبل الذي تسعى إلى تشكيله وتحقيقه على أرض الواقع.

ولو نظرنا إلى الثقافة العربية الراهنة، وفحصنا الفكر العربي في اتجاهاته الغالبة الآن، لأدركنا أن مشكلة الماضي تكاد تستغرق إحساسه بالحاضر، وتغلق في نفس الوقت عليه أبواب المستقبل.

خطة الدراسة

قدرنا في البداية أهمية طرح المشكلة التي يتعرض لها بعض المثقفين العرب في أنه يبدو أن هناك زمنا عربيا يختلف عن الزمن الغربي، وكان لا بد أن نتعرض للواقع العالمي الذي يتشكل أمام أبصارنا، وهو تخلق نظام كوني جديد، سيؤثر على مستقبل المجتمع العالمي، وسيترك آثاره بالضرورة على الثقافة العربية التي تمر بمرحلة أزمة حادة.

(١)

في أي زمن نعيش؟

ولعل هذه الاعتبارات هي التي دفعت بعض المثقفين العرب أن يطرحوا سؤالا رئيسيا: هل الزمن العربي الذي نعيشه يماثل الزمن الغربي؟ بعبارة أخرى هل نعيش كعرب في نفس المناخ الذي يسيطر على الزمن الغربي بمشكلاته ومناهج تفكيره، أم أن الزمن العربي - نتيجة للفجوة التاريخية الكبيرة بيننا وبين الغرب - زمن له خصوصية خاصة، ولا علاقة له بالزمن الغربي؟

سبق للمفكر الايراني المشهور على شريعتي أن أثار هذا السؤال المحوري حين قرر أنه ينبغي على المثقف أن يسأل نفسه أولا: في أي زمن نعيش؟ هل نعيش في القرن الثامن عشر عصر صعود العقل والعقلانية، أم نعيش في القرن التاسع عشر عصر الثورة الصناعية، أم في القرن العشرين عصر الثورة العلمية والتكنولوجية؟ وفي تقديره أن الإجابة على هذا السؤال هي التي ستحدد طبيعة المشكلات التي ينبغي على المثقف في المجتمعات الإسلامية أن يتصدى لها.

تذكرت هذه الإشارة القديمة لعلي شريعتي، بمناسبة مقال نشره الدكتور هاشم صالح الباحث السوري المقيم في باريس في جريدة الشرق الأوسط بعنوان «نحن والفكر الأوروبي: شئون وشجون» (في ١٨/١/١٩٩٤).

كان هاشم صالح قد تصدى للتعريف بالاتجاهات الحديثة في الفكر الأوروبي، مقدرا أن هناك فجوة معرفية في الوطن العربي، بإنجازات العلوم الاجتماعية الغربية الحديثة. غير أنه ما إن بدأ حتى توقف مقررا أنه ينبغي أن يتساءل أولا عن الجدوى. بعبارة أخرى ما جدوى ما يقوم به إذا كانت هناك فروق حضارية كبرى بين المجتمع العربي وبين المجتمع الأوروبي الحديث.

يقول هاشم صالح في بداية مقالته مقدما اعترافه بين يدي القارىء: «اعترف بأني أشعر بنوع من الحيرة وعدم الاطمئنان، أو عدم الرضا وأنا أكتب هذه المقالات.. وليست الحماسة هي التي تنقصني ولا الرغبة، إنما شيء آخر مختلف تماما. انه شيء يتجاوزني ويتجاوز كل مثقف عربي في الوقت الراهن. شيء لا حيلة لنا به، واقصد بذلك التفاوت الهائل بين مستوى المعرفة في المجتمعات الأوروبية الحديثة ومستواها في المجتمعات العربية والإسلامية، ثم يتساءل بعد ذلك: ماجدوى أن يقدم إنجازات الفكر الفرنسي والأوروبي الحديث؟ وبعبارته هو «ما يعني أن ننقل إلى القراء العرب آخر الاتجاهات والمنهجيات.. إن لم يكونوا على علم بالقواعد والأسس التي ترتكز عليها؟ لا معنى أن نتحدث عن آخر مراحل العلوم الإنسانية تقدما إذا كانت مرحلتها السابقة لا تزال مجهولة بالنسبة لنا؟

هذا هو السؤال الأول الذي يطرحه هاشم صالح تعبيرا عن يأسه المطبق مما يقوم به من تعريف بالفكر الغربي الحديث. غير أنه يضيف إلى هذا السؤال اعترافا آخر أكثر خطورة، فيقرر انه وبكل صراحة لا يحس بمعاصرة للفلاسفة المحدثين في أوروبا بقدر ما يحس بالراحة العميقة مع مفكري القرن الثامن عشر، وربما السابع عشر بدءا من ديكارت وكوبرنيكوس وجاليلو، واندلاع الصراع بين العلم الحديث والكنيسة، وهذا كما يقرر معناه أن عمره أكثر من ثلاثمائة سنة، ويتساءل: لماذا هذه الشيخوخة؟ ويجيب: لسبب بسيط يتلخص بكلمة واحدة: التفاوت التاريخي.

ويعني ذلك أنه بعد أن توقفنا كعرب ومسلمين عن إنتاج العلم، والذي استمر في القرن الثالث عشر، وربما القرن الرابع عشر، متنا أو نمنا نومة أهل الكهف، وحين استيقظنا لم ندر ماذا نفعل؟ هل نركب قطار الحضارة من آخر نقطة وصل إليها، أم نعود إلى محطاتها الأولى، نقطعها درجة درجة ومرحلة مرحلة؟

الاسئلة التي يطرحها هاشم صالح أسئلة جادة وخطيرة، لأنها تتعلق بصميم تصور المثقف العربي لمهمته في هذه المرحلة التاريخية الحاسمة التي تمر بها البشرية والوطن العربي على السواء.

هل هناك حقا جدوى - أي جدوى - من الانشغال بمشكلات الحداثة وما بعد الحداثة، ومن عرض آراء وأفكار نجوم الفكر الفلسفي المعاصر أمثال : ميشيل فوكو، وليفي ستراوس، وبورديو، في الوقت الذي يرسف فيه المجتمع العربي في أغلال عصر ما قبل الحداثة؟ المجتمع العربي الذي تسوده القبلية ويهيمن عليه الاستبداد السياسي وتغمره في الوقت الراهن موجات الفكر الخرافي والرجعي.. هل له علاقة – أي علاقة – بمشكلات المجتمع الغربي، الذي تسوده الثورة العلمية والتكنولوجية، ويجابه مشكلات انتهاء الحداثة، والدخول في عالم مابعد الحداثة، والذي يدعو إلى إلغاء سيطرة المؤسسات الطاغية على حياة البشر، سواء كانت مؤسسات سياسية أو اقتصادية أو إعلامية؟

ويتندر هاشم صالح ويقول: إذا كان فيلسوف فرنسي مثل ميشيل فوكو أنفق حياته الفكرية كلها في نقد هيمنة وطغيان المؤسسات على الفرد الغربي في إطار مجتمع رأسمالي متحكم، ماذا يهمنا نحن من أفكاره هذه، إذا لم تكن عندنا أصلا مؤسسات؟!

بعبارة أخرى المشكلات الرئيسية التي يتصدى لها هذا المفكر وغيره من المفكرين الغربيين لا علاقة لها بمشكلاتنا، فلماذا نركز اهتمامنا على أفكارهم، أليس الأفضل أن نعود القهقري لكي نتعايش مع فكر الفيلسوف كانط عن مشكلة التنوير، وأفكار فولتير عن التعصب أو الفهم المغلق للدين، أو نظريات ديدرو وجماعة الموسوعيين لتأسيس العلم ومحاربة العقلية الاتكالية والخرافات الشائعة، أو فكر جان جاك روسو عن ضرورة إصلاح التربية والمؤسسات السياسية وإشراك الشعب في اتخاذ القرار.

وفي تقديرنا ان ما يدعو إليه هاشم صالح من العودة الفكرية إلى الوراء ثلاثمائة عام، دعوة خطيرة لأنها تنطوي فيما تنطوي عليه على أخطاء منهجية. من قال ان دراسة نقد ميشيل فوكو للمؤسسات الغربية القائمة لا يفيدنا لأننا أصلا لا نمتلك مؤسسات؟

أولا: نحن في المجتمع العربي نواجه بمؤسسات مختلفة لها ثقل ضاغط على حركة المواطن العربي. ومهما كانت هذه المؤسسات ضعيفة تنظيميا بالمقارنة مع المؤسسات الغربية، فلا يمكن إنكار أن دور المؤسسات في المجتمع العربي له تأثير بالغ على عملية التنشئة الاجتماعية والسياسية. أليس للمؤسسة الدينية دور في المجتمع العربي، ولعله تعاظم في العقود الأخيرة؟ أو

ليس للمؤسسة السياسية تأثير حاسم على تشكيل الوعي الاجتماعي حتى لو كان وعيا زائفا؟ أو ليس للمؤسسات الاقتصادية وقع عميق على نوعية حياة البشر بممارساتها المختلفة؟ وبغض النظر عن وجود المؤسسات في المجتمع العربي أو غيابها، فإننا نرى أن تجاهل نقد الخبرات الغربية في المجالات المؤسسية والاجتماعية، اتجاه سلبي، لأنه يعزلنا كلية عن فهم تحولات المجتمع العالمي المعاصر.

ونحن لا نملك ترف التقهقر إلى الوراء لكي نبدأ مع بدايات التاريخ الفكري الأوروبي. فمعنى ذلك أننا نحتاج إلى مئات السنوات لكي نلاحق التطور الحادث تحت أبصارنا في اللحظة الراهنة.

ولعلنا نتساءل: لماذا نصوغ القضية وكأنه لا حل إلا بالرجوع إلى الوراء لدراسة مرحلة تأسيس الفكر الأوروبي، أو بالاندفاع إلى الأمام وعرض وتحليل المنجزات الراهنة بغض النظر عن تاريخها؟ ألا يمكن بخيال فكري إبداعي تصور استراتيجية ثقافية تقوم على دراسة الحاضر؟

ومن هنا في الوقت الذي ينبغي فيه دراسة نشأة وتطور الفكر الأوروبي الحديث باستخدام مناهج علم اجتماع المعرفة، أي بالربط الوثيق بين الإنتاج الفكري والبناء الاجتماعي، لابد لنا أن نعمق - عكس ما يدعو إليه هاشم صالح - دراسة أحدث التيارات في هذا الفكر. ونحن نعتقد أن النتيجة الرئيسية التي خلص إليها، وهي أن مشاكلهم ليست مشاكلنا، وإن كانت المنهجيات التي يستخدمونها لحل مشاكلهم تهمنا، ويمكن لنا أن ننقلها ونستفيد بها، نتيجة خاطئة.

على العكس تماما، نحن نزعم أن مشكلات مجتمع ما بعد الحداثة بالرغم من انها تجابه المجتمع الغربي المتقدم أساسا، هي مشاكلنا أيضا، ذلك أن القضايا الخاصة بسقوط الحتمية التاريخية، وانفتاح التاريخ الإنساني، وتحطم الأبنية الشمولية، سياسية كانت أو فكرية، واتساع دائرة الاختيار أمام البشر، وانتهاء طغيان وسيطرة العقائد الايديولوجية الجامدة، وتحسين نوعية الحياة، ومجابهة تلوث البيئة، كل هذه ليست مشكلات الفرد الغربي فقط، ولكنها مشكلة الإنسان في كل مكان. دراسة هذه المشكلات بأقصى قدر من الدقة، ومن خلال المنهج النقدي، ضرورة أساسية من وجهة نظرنا، ليس فقط لكي نتابع ما يجرى في العالم من حولنا، ولكن أيضا لأنها يمكن ان تساعدنا في التصدي الكفء لمشكلاتنا في المجتمع العربي.

ترى هل هناك ما هو أفضل من المنهج المقارن، لكي نستبصر بمشكلاتنا، ولكي نواجه الأوهام الخاصة بتفرد الهوية، والأساطير المتعلقة بسيادة العالمية؟

(٢)

قراءة في خريطة المستقبل العالمي

هناك إجماع بين الباحثين في مجال العلاقات الدولية أن الاستراتيجية باعتبارها الجهد العلمي المخطط للتأليف بين عديد من العناصر الاقتصادية والسياسية والثقافية والعسكرية لصياغة المستقبل على المدى الطويل، ستصبح بالغة الأهمية بالنسبة للقادة السياسيين والمخططين العسكريين، كما لم يحدث من قبل في تاريخ الإنسانية.

ومرد ذلك يعود إلى تضافر ظاهرتين في نفس الوقت، ونعني التغير الأساسي في مجال بيئة الأمن الكوني بحكم سقوط نظام الحرب الباردة، والانتقال إلى تشكل نظام جديد لم تتضح معالمه بعد، والظاهرة الثانية ضغط الزمن، ونعني تسارع إيقاع التغير بصورة تجعلنا نصفه بأنه تغير ثوري.

وإذا كان التنبؤ بالمستقبل أصبح مهمة ضرورية ينبغي أن يقوم بها القادة السياسيون، فإنها ليست هينة ولا ميسورة. فبحوث المستقبل جهد علمي مركب، تحتاج إلى الإبداع والخيال وقبول ممارسة المخاطر الفكرية.

وهناك منهجيات مختلفة في هذا المجال، من بينها أن الباحث المستقبلي يختار مجموعة من الاتجاهات الاستراتيجية لكي يرصد تفاعلاتها واحتمالاتها، ويستنتج من ذلك بدائل ممكنة على ضوئها. وعلى الباحث المستقبلي - خلال هذه العملية - أن يكون متيقظا لرصد العلاقات الكامنة والعلاقات غير المتوقعة سواء داخل أو خارج مجال الاستراتيجية القومية. وهذه المنهجية تتيح للباحث المستقبلي أن يصوغ عددا من المستقبلات البديلة، سواء في المجالات العامة السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو في المجال الخاص المتعلق بسياسات الأمن القومي.

تيارات التغير العميقة

ولعل مصطلح «التيارات» هو خير استعارة قادرة على الإمساك بنواحي قوى التغير التي تنفذ إلى كل مجالات الحياة الإنسانية، وتبدو أهمية التعرف على هذه التيارات والرصد الدقيق لملامحها، في أن عديدا من العلماء الرواد في دراسة المستقبليات ومراكز البحوث المدنية منها والعسكرية يعكفون منذ نهاية الحرب الباردة على محاولات متعددة لرسم صورة المستقبل، حتى يستطيع الزعماء السياسيون والقادة العسكريون على السواء إعداد بلادهم للتعامل الفعال مع المتغيرات العالمية.

وهكذا يمكن القول إنه بالإضافة إلى الملامح العامة للتغييرات العالمية، فهناك تغيرات تكنولوجية واقتصادية وسياسية واجتماعية وديموجرافية وأخلاقية وسيكلوجية وأخيرا عسكرية. ولعل السؤال الذي يفرض نفسه الآن: ترى ما هي أبرز ملامح تيارات التغير العميقة؟

– يمكن القول إن هناك ثلاثة تيارات عميقة: الأول يمكن أن نطلق عليه «الاتصال المتبادل» ونعني بذلك الاتصال المتزايد الإلكتروني والفيزيقي بين الناس والجماعات والشركات التجارية والمنظمات من كل الانواع. ومثل هذا الاتصال يحتمل ـ عبر العقود القادمة ـ أنه سيسرع من عملية التلاقح الثقافي، بل قد يجعل الثقافات تختلط ببعضها، وذلك في غمار عملية الارتباط الوثيق في جوانبه الاقتصادية والسياسية. ويعكس الاتصال المتبادل التطورات الشاسعة في مجال تكنولوجيا الاتصال والنقل، بالإضافة إلى زيادة القدرة على نقل المعلومات عبر مسافات طويلة تربط بين المرسل والمستقبل. ويمكن القول إن تأثير الاتصال المتبادل في حده الأقصى يمكن أن يؤدي إلى الاعتماد الاقتصادي المتبادل والوحدة السياسية، والتجانس الثقافي. وحتى لو لم يبلغ الاتصال المتبادل هذا المدى، فإنه أصبح يؤثر بالفعل على كل جنبات الحياة في أغلب المجتمعات، وهو اتجاه سيتعمق في المستقبل.

– والتيار العميق الثاني هو ضغط الزمن، وقد لوحظ في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية أن عملية صنع القرار، والتي تتمثل في جمع المعلومات وتقييمها، وتحليلها، واتخاذ القرار، وتطبيقه، كل ذلك يتسارع إيقاعه، وترتب على هذا ظاهرة بالغة الأهمية، وهي أن العمر الزمني للأفكار والمفاهيم والإجراءات والمنظمات أصبح بالغ القصر، ومن ثم اصبح النجاح في أي مجال مرهونا بقدر الإبداع والتجديد الذي سيوضع فيه، وهكذا أصبحت ممارسة الإبداع مهمة دائمة لا تتوقف، وليست كما كانت في الماضي تمثل إضاءة يلجأ إليها من حين لآخر، لكي تقود العمل وتشكل اتجاهاته.

وهذا الاتجاه من شأنه أن يلقي أعباء ضخمة على عاتق القادة السياسيين والحكومات، وقد سبق للباحث المستقبلي الشهير ألفن توفلر أن قرر بهذا الصدد: «ان تسارع التغيير قد فاق بكثير قدرة اتخاذ القرار في مؤسساتنا، مما جعل أبنية اليوم السياسية تبدو عقيمة وفات أوانها، وذلك بغض النظر عن ايديولوجية الحزب الحاكم أو نوعية القيادة السياسية».

– والتيار العميق الثالث يتمثل في ظاهرة «تفكيك المؤسسات»، ويعني ذلك عكس الاتجاه الراسخ الذي تبلور عبر قرون، والذي يتمثل في تركيز الانتاج والقوة مما أدى إلى ظهور مايطلق عليه «وسائل الاتصال الجماهيرية»، وهو الذي أعطى للصناعات الكبيرة والشركات الضخمة ميزة تنافسية كبرى بالنسبة للصناعات والشركات صغيرة الحجم. وهو نفس الاتجاه الذي أعطى للكيانات السياسية الكبيرة ميزة بالنسبة للكيانات السياسية الصغيرة.

والاتجاه اليوم يميل ـ تحت تأثير التكنولوجيا والعوالم البشرية ـ تجاه تفكيك المؤسسات الصناعية الكبرى، مما أتاح الفرصة للشركات والمنظمات الصغيرة أن تتنافس مع الشركات والمنظمات الكبرى، وأن تفوقها في مجال الكفاءة وتحقيق الأرباح، ونفس الظاهرة سرعان ما سنراها سائدة في مجال السياسة. وفي نفس الوقت نلمس في مجال الهوية الشخصية تغيرات عميقة، لأنها لم تعد تقبل ببساطة الانضواء تحت لواء هوية جماهيرية عامة، كما كان الحال في الماضي، حيث كانت أنساق المعتقدات الكبرى تشبع حاجات المواطنين المحدثين. ويبدو أن التعامل الواسع مع أجهزة الإعلام الإلكترونية والحاسبات أسهم في هذا التطور.

وقد أدى ذلك إلى أنه لأول مرة في التاريخ، أصبح الأفراد قادرين على ابتكار وخلق أنساق عقائدية جديدة، بدلا من الانضمام السلبي لنسق عقائدي موجود. ولا شك أن النتائج التي ستترتب على هذا التطور بالغة الأهمية، لأنها ستعني ـ بين ماتعنيه ـ انقراض قوة التيارات التقليدية في المجتمعات، وذلك حين يصبح ابتكار وخلق الأنساق العقيدية الجديدة هو المعيار، وقد يؤدي ذلك ـ في الأجل الطويل ـ إلى أن يعيد البشر صياغة المعاني التي يعطونها للوحدات الاجتماعية الأساسية كالمجتمع المحلي والمجتمع الكبير على السواء.

الروح الجديدة للعصر

إذا كانت تيارات التغير العميقة تتمثل في ثلاثة وهي بالاتصال المتبادل» و«ضغط الزمن» و«تفكيك المؤسسات» فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ما الذي يربط بين هذه التيارات الثلاثة؟

ربما نجد الإجابة في فكرة قديمة تذهب إلى أن لكل عصر منطق عام يحكمه، وعادة ما يتمثل هذا المنطق فيما يطلق عليه في دراسات التحليل الثقافي «رؤية العالم،» والتي هي في عبارة جامعة النظرة المشتركة للكون والطبيعة والإنسان. وهذه الرؤية تتخلق عبر الزمن نتيجة تفاعلات معقدة وتطورات ملحوظة في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة. ومن شأن هذه الرؤية للعالم حين تتبلور وتسود، أن تؤثر على مصائر البشر وأساليب حياتهم، وأن تترك بصماتهاعلى تشكيل المجتمعات الإنسانية نفسها.

أليس هذا ما حدث في أوروبا منذ عصر التنوير حتى الوقت الراهن، حين سادت الرؤية الحداثية للعالم؟ ألم يكن من شأن مشروع الحداثة الغربي، بكل تجلياته إحداث آثار بالغة في تشكيل المجتمعات الغربية، بل وحتى مجتمعات العالم الثالث التي جاهدت لتطبيق النموذج الغربي بدرجات متفاوتة من النجاح والإخفاق؟

وما هي المعالم الرئيسية لمشروع الحداثة الغربي؟ لقد كان يقوم هذا المشروع على عدة أعمدة رئيسية تتمثل في العقلانية في اتخاذ القرار، والفردية كفلسفة سياسية واجتماعية واقتصادية، والوضعية في الممارسة العلمية، والاعتماد على العلم والتكنولوجيا لإشباع الحاجات الإنسانية، وتبني نظرية خطية للتاريخ تذهب إلى أن الإنسانية ترتقي عبر الزمن من مرحلة إلى مرحلة أرقى.

غير أن نموذج الحداثة الغربي - كما يرى أنصار ما بعد الحداثة - قد سقط نهائيا لأنه لم يحقق وعوده، أو لكونه أسرف في استخدام العقلانية وبالغ في تبني الفردية، وانحرف حين رفع شعار الوضعية، بالإضافة إلى ظهور زيف نظريته التاريخية التي تحدثت عن الرقي المستمر للإنسانية، مع أن الأحداث البشعة التي دارت في الحرب الأولى والثانية تكشف عن نكوص وارتداد وليس عن تطور ورقي.

الفكرة الجوهرية الكامنة وراء التيارات العميقة للتغير، والتي تتمثل في «الاتصال المتبادل» و«ضغط الزمن» و«تفكيك المؤسسات» هي أنها جميعا تعبر عن روح جديدة للعصر، تكشف عن نهاية مشروع الحداثة الغربي، وبداية مشروع أو لا مشروع ما بعد الحداثة الإنساني!

مستقبل المجتمع العالمي

هل يمكن مع الفروق الجسيمة بين الشمال والجنوب، وتفاوت معدلات التطور بين الدول المتقدمة تكنولوجيا، وتلك التي لا تزال تحبو في المراحل الأولى من التصنيع، الحديث عن مجتمع عالمي ستتحدد قسماته، وتتشكل ملامحه في القرن الحادي والعشرين؟

منذ عقود مضت كان الحديث عن المجتمع العالمي لا يعبر إلا عن رؤى مثالية لمجموعة من المفكرين الحالمين، الذين من خلال قناعاتهم الايديولوجية تصوروا أنه سيأتي يوم يتشكل فيه مجتمع عالمي. غير أن هذه الرؤي ظلت تعامل من قبل الفكر الجاد باعتبارها أقرب ما تكون إلى قصص الخيال العلمي!

غير أنه يمكن القول - دون أدنى مبالغة - اننا تحت تأثير موجات الكونية المتدفقة، على مشارف تخلق هذا المجتمع. ليس فقط بحكم انتشار وتعمق آثار الثورة العلمية والتكنولوجية، ولكن لكون المجتمع الإنساني نفسه، سواء في الدول المتقدمة أم في الدول النامية أصبح يخضع لنفس قوانين التغير، والتي لحقت بالبنية الاجتماعية للمجتمعات من ناحية، وبالنفسية الاجتماعية الجماعية من ناحية اخرى.

إن لم يكن هذا صحيحا فكيف تفسر انتشار موجات الإرهاب الذي تمارسه جماعات ايديولوجية مختلفة اختلافا شديدا في توجهاتها الفكرية وأساليب عملها، في الدول المتقدمة

والدول النامية على السواء؟ وما الفرق بين الإرهابي الامريكي الأبيض الذي قام بتفجير المبنى الحكومي في اوكلاهوما بالولايات المتحدة الأمريكية، وترتب على الحادث موت عشرات من الأبرياء بما فيهم الأطفال، والمذابح الوحشية التي ترتكبها في الجزائر العربية المسلمة الجماعات الإسلامية المتطرفة، حيث تستخدم السيوف والسكاكين لقطع رقاب الأبرياء دون أي ذنب اقترفوه؟

وألا يشهد على صدق ما سقناه شيوع الفساد المنظم في عديد من المجتمعات المعاصرة، بحيث لا نجد سوى فروق في الدرجة وليس في النوع بين الفساد المستشري في بلاد متقدمة مثل ايطاليا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، وبين هذا المستشري في بلاد العالم الثالث، والذي يتخذ في الغالب صورا فجة على عكس الفساد «المتأنق» في البلاد المتقدمة؟

وألا يلفت النظر أنه في بعض البلاد النامية، بدأت تحولات خطيرة في بنية الفساد ووظائفه، بحيث يتخذ الآن صورة «المافيا» المعروفة التي تؤثر في أوساط رجال الأعمال والأمن والإعلام والقانون، وإن كان بصورة خفية لا تشي بالعلاقات العضوية العميقة بين أطراف الفساد، لأنها تختفي وراء الصياغات القانونية المبهمة، ويتم التواطؤ على إخفائها وعدم ظهور أصحابها في أقفاص الاتهام؟

علاقات جديدة ومتغيرات قديمة

وإذا كنا قد ركزنا على عدد من الجوانب السلبية في ممارسة المجتمعات المعاصرة، مثل الإرهاب والفساد، وزعمنا أن تجلياتها متشابهة سواء في البلاد المتقدمة أو النامية، مما يؤيد ما نزعمه من بداية تخلق مجتمع عالمي، فإننا لو ولينا وجهنا تجاه المتغيرات القديمة التي تعطي الملامح المميزة للمجتمعات الإنسانية، كمعدلات الزيادة السكانية، ودرجات النمو الحضري، لأدركنا أن ثمة علاقات جديدة ستنشأ في القرن الحادي والعشرين بين هذه المتغيرات القديمة - إن صح التعبير - أهم ما يميزها هو التشابه في آثارها الاجتماعية والنفسية في أي مجتمع معاصر، مهما كانت درجة تقدمه أو تخلفه.

ويمكن القول إن أهم هذه المتغيرات التي ستؤثر تأثيرا بالغا على بيئة الامن سواء في شقه الداخلي أو الخارجي، هو النمو السكاني من ناحية، ودرجات النمو الحضري من ناحية أخرى.

ويقرر الباحث ستيفن ميتز في بحثه الذي سبق أن أشرنا إليه «الآفاق الاستراتيجية» انه اذا كان عدد السكان قد وصل إلى نقطة التوازن في العالم المتقدم، فإن السياسات السكانية في العالم النامي، والتي تهدف إلى ضبط عدد السكان، لن تحدث آثارها المرغوبة إلا بعد ثلاثين عاما من الآن.

وطبقا لغالبية الإسقاطات الديموجرافية، فإن عدد السكان في العالم غالبا ما سيثبت على رقم بين عشرة بلايين وأحد عشر بليونا من البشر، وهو ضعف عدد السكان الحالي.

ويمكن القول إنه بناء على النظر العلمي الدقيق، فإن النمو السكاني بمفرده لا يعوق بصورة آلية النمو الاقتصادي أو يتسبب في شيوع الفقر، غير أنه من الثابت أن هناك علاقة مركبة بين النمو السكاني والتدهور البيئي، وخصوصا في المناطق النامية غير القادرة أو غير الراغبة في تطبيق ممارسات بيئية صحيحة، وبين الهجرة سواء إلى المناطق الحضرية في نفس الدولة أو إلى تلك الموجودة في بلاد العالم المتقدم.

وهكذا يمكن القول إن الضغط السكاني يمكن أن يعجل بالتدهور البيئي، وتحت تأثير بعض الظروف، فإن ذلك يمكن أن يفجر العنف، أو يزيد من معدلاته. ولذلك – من باب النظر الدقيق – يجب التأكيد على أن العلاقة بين النمو السكاني والعنف، هي علاقة غير مباشرة، وإن كانت بالغة الأهمية في ذاتها.

وقد أجاد أحد الباحثين في التصوير الدقيق لهذه العلاقة حين قرر: «ان الضغـــوط السكانية لا تكشف عن نفسها إطلاقا بصورة صريحة. فالناس الذين يعيشون في مناطق مزدحمة لن يتظاهروا في الشوارع، ولن يهاجموا غيرهم لمحض أنهم يعرفون أنهم يعيشون في مناطق مزدحمة. غير أن الازدحام ذاته يخلق الندرة، سواء في الطعام أو في المياه. أو في الإسكان، أو في العمل. ومن هنا فالندرة تولد السخط وعدم الرضا. ويعني الباحث بذلك أن هذا السخط قد يولد العنف، كما هو معروف في عديد من المناطق العشوائية في البلاد النامية، أو الأحياء المهمشة التي يسلكها المهاجرون الأجانب في البلاد المتقدمة.

ومن ناحية أخرى يمكن القول إن التحضر يغير أيضا من بيئة الأمن الكوني. وتقدر الأمم المتحدة أنه بحلول عام ٢٠٠٥ فإن نصف سكان العالم سيعيشون في مدن، والنزعة نحو التحضر، بمعنى النزوح من الأرياف إلى المدن، ستصبح أعمق ما تكون في العالم النامي. ووفقا لبعض التقديرات فإن افريقيا التي كان سكان الحضر فيها عام ١٩٥٠ يمثلون ١٤.٥٪ من إجمالي عدد سكانها، ستقفز النسبةإلى ٥٣.٩٪ عام ٢٠١٠. وستقفز نسبة سكان الحضر في امريكا الجنوبية من ٤٣.٢٪ إلى ٩٠٪ في نفس الفترة، وآسيا من ١٦.٤٪ إلى ٥٠.١٪.، أما المدن الكبرى مثل مكسيكو سيتي وساو باولو فسيصل عدد سكانها إلى عشرين مليونا من البشر في نهاية القرن العشرين.

وطبقا لتقديرات الأمم المتحدة فإنه سيكون في العالم أربعة وعشرون تجمعا حضريا، عدد سكان كل منها يفوق العشرة ملايين إنسان.

وكما قررنا بالنسبة للنمو السكاني، فليست هناك علاقة مباشرة وخطية بين التحضر والعنف، غير أن التحضر ان صحبته عوامل أخرى مثل تدهور الشرعية، وانخفاض معدلات كفاءة أجهزة الدولة، وتفاعل ذلك كله مع المشكلات الاقتصادية، فإن النتيجة قد تكون متفجرة، ولذلك لم يكن أحد الباحثين مبالغا حين تنبأ بأن أشد أنواع الحروب خطورة في المستقبل ستكون هي الحروب الأهلية.

ويمكن القول إنه في أغلب بلاد العالم، فإن الجريمة قد حلت محل الحروب بين الدول، أو حركات التمرد السياسي، باعتبارها أهم مصادر التهديد للدولة المعاصرة.

ويشهد على ذلك شيوع العنف في المدن الكبرى، وخاصة في مناطق العالم الثالث، حيث انهارت الدولة أو فشلت في أداء وظائفها الأساسية، بحيث أصبح جزءا أساسيا من أسلوب الحياة، بدلا من أن يكون استثناء على القاعدة، وليس هناك مايشير إلى أن هذا الاتجاه سوف ينعكس في المستقبل القريب.

وقد أدت التكنولوجيا، وتطبيق أساليب الإدارة الفعالة في مجال الأعمال إلى الزيادة الملحوظة في عدد الناس الأثرياء، ويرد ذلك إلى أن التقدم التكنولوجي يتجه بسرعة إلى وضع تستطيع فيه جماعة صغيرة من الناس ان تحقق معدلات بالغة الارتفاع من الانتاج، وسواء قامت بعمل يدوي أو ذهني. ومما لا شك فيه أن هذا الوضع سيمثل ثورة بالغة العمق في بنية المجتمعات الإنسانية ووظائفها، مما سيترك آثارا بالغة على مختلف النظم الاجتماعية، وعلى النفسية الاجتماعية الجماعية. وسيثير هذا الوضع مشكلات اجتماعية وأخلاقية لا حدود لها، مما يمثل تحديات كبرى للقرن الحادي والعشرين.

ولذلك ليس غريبا أن نجد في أدبيات العلوم الاجتماعية في الوقت الراهن بحوثا متعددة عن العمل الإنساني، تنطلق من السؤال البسيط والغريب في نفس الوقت: ماذا سيحدث حين يختفي العمل كنظام اجتماعي أساسي في المجتمع الإنساني؟ (يمكن أن نراجع لهذا الصدد كتابين صدرا عام ١٩٩٥ بالفرنسية، احدهما بقلم دومينيك ميدا وعنوانه «العمل: قيمة في طريقها إلى الاختفاء، باريس: دار نشر اوبيير»، والثاني بقلم برنارد بيريه بعنوان «مستقبل العمل : الديمقراطيات في مواجهة البطالة، باريس: دار نشر سوي»).

والأهمية القصوى للعمل كنظام اجتماعي تتمثل في الفكرة التقليدية التي كانت تربط احترام الذات والمكانة الاجتماعية بالعمل والانتاجية. وهكذا في ضوء إمكانية تقلص فضاء العمل الإنساني، سواء لما يطلق عليه «البطالة التكنولوجية» التي ستنجم من حلول التكنولوجيا محل

البشر في الإنتاج، أو نتيجة لأزمة لارتفاع معدلات الاعتماد على العمل الذهني وتقلص الأعمال اليدوية، أو لشيوع البطالة في المجتمعات الصناعية المتقدمة والفشل في إيجاد حلول لها، لأنها ستصبح احدى الملامح الهيكلية الاساسية لبنية الاقتصاد الرأسمالي نفسه في البلاد المتقدمة والنامية على السواء، فإنه سيثور السؤال الكبير: ماذا سيفعل الناس المتبطلين، الذين لا يجدون مجالا للعمل بحياتهم؟

وما هي الآثار السلبية على نفسياتهم، بل وعلى الروح المعنوية للمجتمع ككل؟

ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن بعض المفكرين في ألمانيا على وجه الخصوص، ومن بينهم فلاسفة وعلماء اجتماع بارزون مثل: هابرماس، وكارل أوف، وداهر ندورف، يذهبون إلى أننا على مشارف حقبة تاريخية ستختفي فيها المجتمعات الإنسانية التي قامت على العمل كنشاط أساسي. وهي مقولة تحتاج إلى دراسات مفصلة.

ما سبق بعض الملامح الأساسية التي ستحدد قسمات وملامح المجتمع العالمي في القرن الحادي والعشرين.

(٣)

الثقافة العربية بين الأزمة والانهيار

مقدمة

لايمكن مناقشة أمور الثقافة العربية الراهنة بغير تبني إطار نظري متماسك لدراسة الظواهر الثقافية، وهذا الإطار النظري ينبغي - من وجهة نظرنا - أن يستند إلى منهجية التحليل الثقافي التي برزت على وجه الخصوص في العقود الثلاثة الأخيرة.

ولا بد لنا أيضا أن نتعرف على النظريات السائدة في المناخ الفكري العربي، والتي تتعرض بالتشخيص والتحليل للثقافة العربية الراهنة. وفي هذا المجال يمكن أن نضع أيدينا على نظريتين أساسيتين:

الأولى: تذهب إلى أن الثقافة العربية الراهنة، تمر بأزمة شاملة وعميقة بحكم عجزها عن التكيف الإيجابي الخلاق مع المتغيرات العالمية والإقليمية والمحلية.

وهي أزمة تكشف عن جمود المجتمعات العربية المعاصرة، وعجز قياداتها عن الإبداع السياسي، في مجال التطور الضروري لبنية النظم السياسية، والانتقال من إطار السلطوية بكافة

أشكالها إلى آفاق التعددية السياسية بكل وعودها، فيما يتعلق بزيادة رقعة المشاركة السياسية، وإتاحة الفرصة للتنوع الفكري والإبداعات الثقافية.

والأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب. فهي كما سنبين فيما بعد ازمة شرعية، وأزمة هوية، وأزمة عقلانية في نفس الوقت.

النظرية الثانية تذهب بعيدا في إطار تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربيـــة، وهي لذلـــك لا تقنع بوصف الأزمة، وإنما ترى أن النظام الثقافي العربي الذي ولد بعد الصدام الدامي بين الحملة الفرنسية بقيادة نابليون والمجتمع المصري، وما ولده من بعد من نهضة فكرية وسياسية، هذا النظام قد انهار ودخل مرحلة النزع النهائي مع هزيمة يونيو ١٩٦٧، ولكنه سقط نهائيا بوقوع حرب الخليج عام ١٩٩٠، وأهمية هذه النظرية المتعلقة بانهيار النظام الثقافي العربي أنها تتحدث عن الولادة العسرة لنظام ثقافي عربي جديد له قيمه ومبادئه المختلفة عن النظام القديم، كما أن المثقفين الجدد المعبرين عنه يختلفون تماما عن المثقفين القدامى الذي سقط دورهم مع سقوط نظامهم. ومن أبرز من عبروا عن هذه النظرية الأستاذ محيى الدين اللاذقاني في مقالته التي نشرها بجريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٥ بعنوان «تأملات أولية في ملامح النظام الثقافي العربي الجديد».

أولا: نظرية الأزمة في تشخيص الثقافة العربية

الأزمة الثقافية العربية متعددة الجوانب، فهي أزمة شرعية وأزمة هوية، وأزمة عقلانية في نفس الوقت. ومما يلفت النظر- من وجهة نظر مقارنة - أن هذه الأزمات سائدة أيضا في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة.

غير أن ذلك لا يعني أن أسباب هذه الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي، ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم، والذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة.

في ضوء ذلك نبدأ بالحديث عن أزمة الشرعية في الوطن العربي.

١- أزمة الشرعية

ركز الباحثون العرب في العقد الأخير على الديمقراطية باعتبارها إحدى المخارج الأساسية للخروج من أزمة الثقافة العربية، بالإضافة إلى أنها مرغوبة لذاتها كنظام سياسي، بعد أن ظهرت

الآثار المدمرة للحصاد المر للسلطوية العربية بكل أشكالها، والتي سادت الوطن العربي في العقود الأربعة الأخيرة.

وموضوع شرعية النظم العربية موضوع يثير مشكلات نظرية ومنهجية وتاريخية متعددة، ليس هنا مجال الخوض فيها. غير أنه لا بد من أن نتفق أولا على تعريف للشرعية، وتحديد لمصادرها، قبل أي حديث عن سيادة الدولة السلطوية في الوطن العربي بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، وظاهرة تآكل شرعية هذه الدولة في الوقت الراهن.

الشرعية - في أبسط تعريفاتها - هي «قبول الأغلبية العظمى من المحكومين لحق الحاكم في أن يحكم، وأن يمارس السلطة، بما في ذلك استخدام القوة».

أما عن مصادر الشرعية فهناك اتفاق بين العلماء الاجتماعيين على أن النموذج الذي صاغه ماكس فيبر يكاد يكون حتى اليوم النموذج الشامل لمصادر الشرعية، والتي حددها في ثلاثة أنماط نموذجية: التقاليد، والزعامة الملهمة (الكاريزما)، والعقلانية القانونية»

وإذا تتبعنا التاريخ الحافل للنظام السياسي العربي منذ الخمسينيات حتى اليوم، بما فيه من أنظمة ملكية وانظمة جمهورية، سنلاحظ تساقط بعض النظم الملكية مثل النظم الملكية في مصر (١٩٥٢) وتونس (١٩٥٦) والعراق (١٩٥٨)، واليمن (١٩٦٢)، وليبيا (١٩٦٩) مما يعني في الواقع تآكل شرعيتها السياسية، ونشوء أنظمة جمهورية محلها مؤسسة على شرعية جديدة هي شرعية الثورة في الغالب الأعم.

وهذه النظم السياسية العربية الراديكالية، والتي أسست شرعيتها على أساس تحقيق الاستقلال الوطني، والعدالة الاجتماعية، والتنمية الشاملة، وخاضت في سبيل ذلك معارك شتى داخلية مع القوى السياسية المنافسة انتهت بتصفيتها والقضاء عليها، أو مع القوى الخارجية، وانتهت بهزائم أبرزها ولا شك هزيمة يونيو ١٩٦٧، هذه النظم نجدها منذ الثمانينيات تواجه مشكلة تآكل شرعيتها السياسية، والذي هو حصيلة فشلها في تحقيق التنمية الشاملة، وعجزها عن تحقيق قيم الديمقراطية والمشاركة السياسية.

وكان رد فعل بعض هذه الأنظمة - لإنقاذ شرعيتها المتهاوية - تطبيق استراتيجيتين:

١- النزوع إلى تعددية سياسية مقيدة لتخفيف الضغط عن النظام السياسي، وإتاحة الفرصة للأصوات المعارضة أن تعبر عن نفسها، وذلك في حدود الدائرة الضيقة التي رسمتها للمشاركة، والتي لا تتضمن إمكانية تداول السلطة.

٢ـ ممارسة القمع المباشر ضد الجماعات السياسية التي لم يعترف بحقها في المشاركة السياسية، أو التي لم تقبل بفكرة التعددية السياسية المقيدة، وتهدف إلى الوصول إلى السلطة، وأهمها الجماعات الإسلامية الاحتجاجية، وأبرزها جماعات الجهاد في مصر، وحركة النهضة في تونس، وجبهة الإنقاذ الإسلامي في الجزائر.

أما النظم الملكية فبعضها أدرك باقتدار تحول حركة التاريخ في اتجاه التعددية السياسية، ففتح الباب واسعا أمامها، كما هو الحال في الأردن، الذي أجريت فيه انتخابات حرة، أدت إلى حصول الإسلاميين على عدد من الأصوات المؤثرة، سمحت لهم بالاشتراك المكثف في الوزارة لأول مرة، وبعضها مازال مغلقا على ذاته، مصرا على الاعتماد على شرعية «التقاليد». نحن إذن أمام سيادة نمط الدولة السلطوية في الوطن العربي، بأنماطها الملكية والجمهورية على السواء، والتي تواجه ظاهرة تآكل شرعيتها في الوقت الراهن.

وقد أدت ممارسات الدولة السلطوية العربية في العقود الأربعة الأخيرة إلى مجموعة مترابطة من الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية أبرزها:

ـ شيوع اللا مبالاة السياسية بين الجماهير المقموعة، وبروز ظاهرة الاغتراب على المستوى المجتمعي والفردي

ـ ظهور الثقافات المضادة للدولة السلطوية، وازدياد حركيتها السياسية وفاعليتها الاجتماعية، وقدرتها على تعبئة الجماهير، وخصوصا منذ بداية السبعينيات، والممثل البارز لها على الإطلاق هي حركات الإسلام الاحتجاجي، وهذه الحركات أحدثت قطيعة مع التيار الإسلامي التقليدي الذي رفع من أيام الشيخ محمد عبده في مواجهة عملية التغريب، شعار تحديث الإسلام، برفعها شعار «أسلمة الحداثة» بكل ما يعنيه ذلك من معان، وأبرزها الرفض القاطع للدولة العلمانية الوضعية، والعمل على قلبها لإنشاء الدولة الإسلامية، بالإضافة إلى مهاجمة النموذج الثقافي الغربي، باعتباره لا يعبر عن تقاليد الأمة الإسلامية، والعمل على تشييد نموذج إسلامي متكامل في الثقافة والاقتصاد والسياسة.

ـ بروز تيار علماني ديمقراطي مضاد للسلطوية، يسعى إلى إحياء المجتمع المدني، من خلال تشكيل الأحزاب السياسية المعارضة، وتكوين جمعيات حقوق الإنسان، وتفعيل المؤسسات الاجتماعية والثقافية المستقلة عن سلطة الدولة.

والواقع انه يمكن القول ان النظام السياسي العربي يمر في الوقت الراهن بمرحلة انتقالية بالغة الصعوبة، حافلة بالصراعات السياسية والاجتماعية، ومفتوحة لاحتمالات مختلفة، وهذه المرحلة الانتقالية من السلطوية إلى التعددية السياسية تختلط فيها العوامل المؤثرة عليها، بين

العوامل الدولية، والتأثيرات القادمة من النزوع العالمي نحو التعددية، والعوامل الداخلية المتعلقة بتركيب السلطة، ودرجة نضج الطبقات الاجتماعية، ودور المؤسسة العسكرية، ودور المثقفين والطلائع الديمقراطية والثورية في إحداث التغيير.

غير أنه مما يلفت النظر أننا بازاء معركتين مزدوجتين في الواقع. الأولى بين الدولة السلطوية والمجتمع المدنى البازغ بمختلف توجهاته وأيديولوجياته، والثانية داخل المجتمع المدني ذاته بين التيار العلماني الديمقراطي على تنوع اتجاهاته، وبين التيار الإسلامي السلفي، الذي ظهر على الساحة السياسية أكثر تنظيما، وأعمق فاعلية وخصوصا في مجال الاتصال بالجماهير وقدرته على تعبئتها. والحقيقة أن عملية تأسيس مجتمع مدنى حديث تجابه مجموعة مترابطة من التحديات، التي إن لم تواجه بفاعلية، فإن العملية ستتعثر في الأجل المتوسط.

ومن ناحية أخري، فهناك فجوة عميقة بين ثقافة النخبة، والثقافة الشعبية. هناك من قبل النخبة اتجاهات استعلائية إزاء الثقافة الشعبية، وجهل بها، وعجز عن التواصل معها، ورفض لشرعيتها الثقافية. وإذا لاحظنا سيادة الأمية في الوطن العربي، لأدركنا خطورة هذا التحدي، الذي يمكن أن يجعل النخبة منعزلة عن جماهيرها.

ولا شك أن دور المثقفين حاسم في إحداث التغيير الاجتماعي، كما أثبتت ذلك الخبرة التاريخية في العالم، وفي الوطن العربي على السواء. غير أن هذا الدور يقتضي تحول المثقف من مثقف منعزل إلى مثقف عضوي قادر على الالتحام مع الجماهير. ونشير في هذا الصدد إلى فشل المثقفين العلمانيين الديمقراطيين في تحقيق هذا الهدف، وفي نفس الوقت النجاح الواضح للمثقفين الإسلاميين.

وقد يعود ذلك إلى أن الخطاب العلماني الديمقراطي غير قادر حتى الآن على الوصول إلى الجماهير العريضة، ربما بسبب لغة الخطاب نفسه، وعجزه عن الصياغة المتسقة لمسلماته وطروحاته. في حين أن الخطاب الإسلامي استطاع أن يصل إلى جماهير عريضة، ربما بسبب مخاطبته للمخزون التراثي الكامن في وجدان الجماهير، ولكن الأهم من ذلك طرحه شعارات مجملة قد تكون غامضة في ذاتها مثل شعار «الإسلام هو الحل» غير أنه تبين انها كانت قادرة على اجتذاب المخيلة الشعبية، بوعود للحل النهائي لمشكلاتهم الاقتصادية والاجتماعية والروحية. ومن هنا نخلص إلى القول إلى أن المعركة الدائرة داخل نطاق المجتمع المدني، تتخلص في تحديات تأسيس خطاب علماني ديمقراطي عصري، قادر على مواجهة الخطاب الإسلامي السلفي من ناحية، وعلى الصراع ضد الخطاب السلطوي من ناحية ثانية.

٢. أزمة الهوية

من المعروف أن طرق التنشئة الاجتماعية تعد أساسية بالنسبة لأي ثقافة، ونعني بها الطريقة التي تنتقل بها المعايير التقليدية والقيم في مجتمع ما من جيل إلى جيل.

وتقوم التنشئة الاجتماعية بوظيفة إنتاج شعور بهوية الفرد وهوية الجماعة، بالإضافة إلى تحقيق بنية دافعية داخل الفرد، وظيفتها قبول الفرد وتكيفه مع النموذج السياسي والاقتصادي السائد في المجتمع (كالنموذج الرأسمالي أو الاشتراكي).

وفي مجال التنشئة الاجتماعية والهوية، هناك اتجاهات نظرية متصارعة، حول غلبة العناصر المادية وأهمها نوعية نمط الإنتاج السائد على غيره من العناصر. ويميل الاتجاه الماركسي التقليدي إلى التركيز على البناء التحتي (نمط الانتاج وعلاقات الانتاج) على حساب البناء الفوقي (القيم والأعراف والتقاليد والأفكار الفلسفية). وهذا الاتجاه بالرغم من تأكيده على الطابع الجدلي للعلاقة بين البناء التحتي والبناء الفوقي، إلا أنه في صياغة ماركسية شهيرة يقرر، ومع ذلك ففي «التحليل الأخير» فإن البناء التحتي هو الذي يحدد البناء الفوقي.

وفي مواجهة هذا الاتجاه المادي في التفسير، نجد الاتجاه المثالي الذي يعلي من شأن القيم والأعراف والعادات والأفكار على حساب العوامل المادية.

وقد أدت خبرات تاريخية متنوعة، وبروز ظواهر مثل الإحياء الديني في مجتمعات تختلف اختلافات أساسية في أبنيتها التحتية، إلى إيلاء البنية الفوقية للمجتمعات أهمية قصوى، ويصل بعض ممثلي هذا التيار إلى أن البناء الفوقي - في لحظات تاريخية معينة، ونتيجة لعوامل شتى - يكون هو الحاسم في رسم مسيرة التطور الاجتماعي. والحقيقة أن الحديث عن الهوية في المجتمع، يحتاج إلى بلورة مفاهيم محددة قادرة على استكناه جوهر مشكلة الهوية.

على الرغم من أنه يمكن صياغة «نماذج مثالية» لرؤى العالم المتصارعة في المجتمع، إلا أنه يمكن أن نشاهد اختلاطا بين عناصر مفهومين متضادين، على سبيل المثال تسرب عناصر دينية إلى الرؤية العلمانية للعالم، أو تسرب عناصر وضعية إلى الرؤية الدينية للعالم.

يمكن لرؤية معينة للعالم أن تتحول عبر الزمن من المركز إلى الأطراف، بمعنى إقصاؤها من مركز الاهتمام لتصبح رؤية هامشية (مثلا تراجع الرؤية الدينية للعالم لحساب الرؤية العلمانية)، وذلك نتيجة لتطورات وعوامل تاريخية شتى، وقد تعود رؤية محددة للعالم، من الأطراف إلى المركز مرة أخرى. ويمكن أن نشير هنا إلى حركة الإسلام الاحتجاجي الذي عادت رؤيته للعالم إلى قلب الساحة السياسية العربية نتيجة تآكل شرعية النظم السياسية المعاصرة.

في ضوء هذه المقدمة النظرية يمكن القول إن من أبرز علامات أزمة الثقافة في الوطن العربي أزمة الهوية.

وجدير بالإشارة إلى أن أزمة الهوية ظاهرة ملموسة في المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الاشتراكية على السواء.

وترد المشكلة إلى أن ممارسة العقلانية العملية وبسطها إلى حدودها القصوى، ونعني ارتفاع معدلات الضبط الاجتماعي في المجتمع، ووضع القيود امام حركة الفرد في المجتمع، بحكم الصيغة التنظيمية للاقتصاد، ونمط النظام السياسي، قد أدت إلى نتائج سلبية، لأنها زادت معدلات الإحباطات الانفعالية العميقة الجذور، بدلا من ان تقلل منها، مما أدى إلى عدم الاستقرار النفسي لأعداد متزايدة من الناس، وإحساسهم بعدم اليقين. ومن ناحية اخرى، من أسباب أزمة الهوية، وجود الشباب كعامل اجتماعي واقتصادي وسياسي مستقل.

وتتبلور أزمة الهوية في المجتمع حين تتحول إلى حركات سياسية واجتماعية احتجاجية، وقد استطاعت المجتمعات الرأسمالية - بمقدرة فذة - على احتواء حركات الاحتجاج الراديكالية وتحويلها إلى حركات ثقافية من خلال ما أطلق عليه «ماركيوز» «التسامح القمعي» repressive tolerance.

أما في المجتمعات الاشتراكية فقد كان هناك سبل القمع المباشر.

وإذا نظرنا إلى المجتمع العربي، فإننا سنجد الدولة السلطوية العربية تمارس كلا الاستراتيجيتين: «التسامح القمعي» مادامت حركات الاحتجاج لا تهدد شرعية النظام، ومن ثم تسمح لخطاب هذه الحركات أن يأخذ طريقه إلى المستهلكين الثقافيين، باعتباره يعبر عن رؤية خاصة للعالم تختلف مع رؤية العالم التي يصدر عنها النظام، ولا يخلو الحال من استخدام سلاح مصادرة الكتب لمنع تداول بعض الكتب «الخطرة».

والواقع أن المجتمع العربي المعاصر يزخر بصراع رؤى العالم، والتي تكشف بجلاء عن أزمة الهوية.

ولعل أبرز هذه الرؤى على المستوى السياسي «الرؤية السلطوية للعالم»، والتي تؤمن بالوحدانية أسلوبا في الحكم، من خلال الجماعة الانقلابية أو الحزب الواحد، وهي لذلك ترفض الصراع السياسي بل وتقمعه قمعا مباشرا، وترى أن التعددية من شأنها إضعاف الدولة والنظام، بل إنها على الصعيد الثقافي تحرص على تسييد رؤيتها للعالم ونفي كافة الرؤى المتعارضة معها،

من خلال السيطرة الكاملة على أجهزة الثقافة والإعلام، والتي لا يتاح فيها لغير أنصار النظام للتعبير عن آرائهم، من خلال خطاب دعائي تبريري وغوغائي.

وتناقض هذه الرؤية «الرؤية الليبرالية التعددية للعالم»، والتي تؤمن بالحوار، والتعدد الفكري، والتعددية السياسية والحزبية، وتداول السلطة بين مختلف التيارات والأحزاب السياسية، وفقا لانتخابات حرة ونزيهة، وهي لذلك ترفض القمع السياسي، وتدين حكم الفرد المطلق، وترفض صيغة الحزب الواحد، وعلى الصعيد الثقافي ترى ضرورة تنوع الآراء والرؤى وصراعها في إطار سلمي، فهذا هو الضمان لازدياد ثراء التجربة الاجتماعية.

وإذا ركزنا على الجانب الثقافي لوجدنا صراعا بين «الرؤية العلمانية» من ناحية، والتي تنطلق من ضرورة فصل الدين عن السياسة، و«الرؤية الدينية السلفية»، والتي ترى أن الإسلام دين ودولة، وأن هذا الفصل المزعوم الذي تراه العلمانية، ليس سوى تعبيرا عن مجتمع غربي، ولا علاقة له بالمجتمع الإسلامي.

وهذا الصراع ـ كما أشرنا من قبل ـ صراع أساسي داخل المجتمع العربي في الوقت الراهن، ونتيجته ستحسم – إلى وقت طويل – مستقبل المجتمع المدني العربي.

خلاصة القول إن أزمة الهوية في المجتمع العربي لها أبعاد سياسية وثقافية واجتماعية بالغة العمق، تستحق أن ندرس اصولها، ومظاهرها وتجلياتها، ونستشرف آفاق حلها، وقد يساعدعلى حلها تجديد أصحاب الرؤى المتصارعة لخطابهم السياسي، أخذا في الاعتبار حقائق العالم المعاصر، والتغيرات الاجتماعية والثقافية العميقة التي حدثت في المجتمع العربي في العقود الأخيرة.

٣ـ أزمة العقلانية العملية

العقلانية العملية Insurumental Rationalism هي من إفرازات العقلانية كمذهب فلسفي ومبدأ علمي لتنظيم الحياة والمجتمع في المجتمعات الرأسمالية. ومن هنا يمكن القول إن العقلانية والفردية هما المبدآن اللذان يميزان الرأسمالية، ولذلك اهتم ماكس فيبر بشرح وتحليل العقلانية، من خلال تحليله الثقافي للرأسمالية، حيث أصبحت بحوثه في هذا المضمار مراجع أساسية حتى اليوم.

غير أن قدرة المجتمعات الرأسمالية على عمليات الضبط السياسي والاجتماعي والثقافي، قد تآكلت مع الزمن، ومن هنا ظهور أزمات الشرعية والهوية. وإذا أضفنا إلى ذلك سقوط الوهم

الرأسمالي المتعلق بأنه لا حدود للنمو، وأنه يمكن استغلال الطبيعة إلى ما لانهاية، لأدركنا كيف أن العقلانية العملية دخلت في أزمة عميقة، تبدو مؤشراتها في التحليل الثقافي النقدي لمقولات العقلانية العملية نفسها، كما يفعل الفيلسوف الألماني هابرماس في بحوثه المتعمقة، وفي ظهور الحركات الايكولوجية النشطة، والتي من أبرز أمثلتها في اوروبا حزب الخضر في ألمانيا، داعيةإلى صياغة علاقة الناس بالطبيعة وفق تفسيرات جديدة للحدود الطبيعية للحياة الإنسانية.

هذا الموضوع يثير مشكلات فلسفية واجتماعية وسياسية بالغة العمق، وليس هنا مجال الإحاطة بها. ما يعنينا هو أن النظم السياسية العربية، وخصوصا التي أرادت القيام بعمليات تنمية بطريقة ثورية، لم تجد أمامها لكي تتبناه أساسا لقراراتها، سوى نموذج العقلانية العملية الغربي الرأسمالي أو الماركسي، والذي هو تنويع آخر على نفس اللحن، بكل ما في هذا النموذج من سلبيات بارزة، وخصوصا فيما يتعلق بالتعامل مع الموارد الطبيعية. وهكذا رأينا أن نموذج التحضر الغربي المرتبط بالتصنيع، أصبح هو النموذج السائد على حساب الزراعة، في الوقت الذي تضيع فيه كل عام آلاف الأفدنة الخصبة الصالحة للزراعة في بلاد مثل مصر وسوريا والعراق، نتيجة استخدامها للبناء، نجد قرارات تصدر لاستصلاح الأراضي الصحراوية، التي تتكلف بلايين الجنيهات.

وإذا انتقلنا من تبني نموذج العقلانية العملية الغربي، إلى عملية صنع القرار، لاكتشفنا أن جانبا من سلبيات هذا النموذج يتم تحاشيه في المجتمعات الغربية، نتيجة ديمقراطية عملية صنع القرار، وممارستها تحت رقابة الصحافة والرأي العام، وندرك أن هناك حدودا لهذه العملية وخصوصا قوة جماعات الضغط، وتزييف الوعي من خلال الإعلام، ولكن ما من قرار استراتيجي خطير في مجال التنمية، يمكن مع ذلك تمريره بواسطة إرادة حاكم فرد مطلق كما هو الحال عندنا في الوطن العربي، أو بواسطة حزب واحد تتحكم فيه مجموعة قليلة العدد. وقد أدت عملية الانفراد بإصدار القرار في مجال التنمية إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة، لم تؤد في النهاية إلا إلى إفقار الجماهير العريضة، وسقوط اقتصاديات أغلب أقطار الوطن العربي في حبائل الديون، التي أصبحت هي الصورة المثلى للاستعمار الاقتصادي والسياسي الجديد.

إن كل هذه الظواهر التي أوصلت النظام العربي إلى حالة بارزة من حالات العجز الاقتصادي والضعف السياسي. إنما هي انعكاس لأزمة العقلانية العملية، والتي انعكست على احتكار عملية صنع القرار.

ويبدو الترابط الوثيق بين أزمة العقلانية، في كون صياغة حلول خلاقة لمواجهتها لا يمكن أن تتم بغير حل أزمة الشرعية وأزمة الهوية. وهكذا في مواجهة مطلب تأسيس نظام ثقافي عربي جديد نجابه بأزمات ثلاث في نفس الوقت، تحتاج في حلها إلى جهد تنويري ثقافي، وصراع سياسي ديمقراطي من أجل أن تسود في المجتمع العربي رؤية للعالم: عصرية، وديمقراطية، وقومية، وعالمية.

رؤية ينبغي أن تأخذ في الحسبان أن عهد الانغلاق الثقافي قد انتهى، وأن هناك الآن وعيا كونيا يتشكل، لن يؤدي إلى القضاء على التنوع الثقافي، ولكنه في نفس الوقت لا بد له أن يترك طابعه على مسار التاريخ في كل الدوائر الحضارية في العالم.

ثانيا: نظرية انهيار النظام الثقافي العربي

يدور في الوقت الراهن صراع ثقافي حاد في مختلف أنحاء الوطن العربي بين قوى سياسية مختلفة، وحول موضوعات متعددة. ولا شك أنه في مقدمة القوى المتصارعة أنصار تيار الإسلام السياسي على اختلاف رؤاهم في المشرق والمغرب، والدولة العربية الراهنة علمانية كانت أو تقليدية من ناحية، والمثقفين العلمانيين من جهة أخرى. وهناك إجماع بين المراقبين لأحوال العالم العربي على أن هذا الصراع الذي يدور منذ سنوات ستحسم نتيجته تطور الوطن العربي في العقود القادمة.

غير أنه بالإضافة لهذا الصراع الثقافي الرئيسي - إن صح التعبير - هناك صراع آخر بين الدولة العربية السلطوية المتسلطة، وبين المجتمع المدني العربي البازغ، الذي يطمح إلى مواجهة توحش الدولة وسيطرتها شبه المطلقة على المجال العام، من خلال رفع شعارات الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، وتعميق المبادرات التي تبلورها في الوقت الراهن الجمعيات الأهلية غير الحكومية في مجال التنمية البشرية الشاملة.

ولو انتقلنا من دائرة الصراعات الثقافية الكلية إلى مجال الصراعات الثقافية المحددة، فلا شك أن الصراع الثقافي الحاد الذي يدور بين أنصار التسوية السلمية مع إسرائيل، بشروطها الراهنة غير المقبولة، وأنصار النضال المسلح ضد الهيمنة الإسرائيلية يعد من بين الصراعات الثقافية الهامة. وذلك لأنه يتضمن تناقضا جوهريا بين رؤى مختلفة للعالم، بما في ذلك النظرة إلى الذات وتصور الآخر. ويتفرع من هذا الصراع الجدل المحتدم حول مقاومة التطبيع مع إسرائيل حتى لو وقعت اتفاقيات سلام مع الدول العربية ما دامت الدولة الفلسطينية لم تقم بعد، وما دامت إسرائيل بكل

عجرفتها لم تنسحب انسحابا شاملا من كل الأراضي العربية المحتلة، ليس ذلك فقط، بل ما دامت مصرة على الانفراد بامتلاك السلاح الذري في حالة الحرب وفي حالة السلام على السواء.

موت النظام الثقافي العربي

توصيفنا لهذه الصراعات الثقافية يشير ضمنا إلى أنها تقع داخل إطار نظام ثقافي عربي يموج بالقيم الثقافية المختلفة التي نبعت من مصادر شتى تراثية وغربية. وهذه القيم دار بينها عبر السنوات الممتدة منذ بداية النهضة العربية الحديثة تفاعلات معقدة، وصيغت في ضوئها حلول متعددة حاولت التصدي لمختلف مشكلات تطور المجتمع العربي، أخفق بعضها ونجح بعضها الآخر، وهذه الحلول حاولت أن تواجه مشكلات مختلفة في طبيعتها منها السياسي والاقتصادي والثقافي. في المجال السياسي برزت قضية كيف يمكن تحقيق الاستقلال الوطني والتحرر من الهيمنة الأجنبية؟ هل بالكفاح المسلح أم بالتفاوض؟ وفي فترة تالية أثيرت قضية الوحدة العربية سبيلا للنهوض العربي في مواجهة التجزئة الإقليمية. وفي المجال الاقتصادي أثيرت قضية الأيديولوجية الحاكمة، وهل تكون هي الرأسمالية بصورها المتعددة أم الاشتراكية بألوان طيفها الكثيرة التي تبدأ بالماركسية المنغلقة وتصل إلى ما اطلق عليه الاشتراكية العربية التي تفتقر إلى الحدود والضوابط؟ وفي المجال الثقافي برزت قضية الهوية، ودار الصراع بين التوجه الإسلامي والتوجه العروبي من ناحية، وبين أنصار الأصالة ودعاة المعاصرة من ناحية أخرى.

غير أن كل هذه الصراعات الثقافية كانت تدور في إطار مجال واحد، تحكم التفاعلات فيه مجموعة متناسقة من القواعد المنهجية، والتي يمكن في ضوئها تحديد نتيجة التفاعلات، والحكم بنجاح أو فشل الحلول السياسية والاقتصادية والثقافية التي قدمتها عبر السنوات الممتدة نخب سياسية واقتصادية وثقافية شتى تختلف اختلافات واسعة في التوجهات وفي أساليب العمل.

غير أننانواجه اليوم بسؤال جديد لم يسبق طرحه بهذا الوضوح من قبل، ولا يتعلق السؤال بمشكلة من المشكلات التي درجنا على مناقشتها داخل النظام الثقافي العربي السائد، بل بمقولة أساسية تذهب إلى أن النظام الثقافي العربي الراهن قد مات، وأننا بصدد ولادة نظام ثقافي عربي جديد، له سمات فارقة تميزه عن النظام الثقافي العربي القديم!

وقبل أن نمضي قدما في مناقشة هذه المقولة الهامة، لا بد لنا أن نشير إلى مقالة بالغة الأهمية طرحت فيها مجموعة من الأفكار التي تستحق أن نقف أمامها طويلا، وهي التي نشرها في جريدة الشرق الأوسط بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٩٥ الأستاذ محيي الدين اللاذقاني بعنوان «تأملات أولية في

ملامح النظام الثقافي العربي الجديد» وهي أشبه بلوحة تخطيطية تقدم بشكل عام للفكرة الرئيسية التي يصدر عنها الكاتب، بغير تفصيلات ضرورية، ولذلك أطلق عليها تأملات أولية.

وحتى يلم القارىء بالمقولة الرئيسية للأستاذ اللاذقاني سنسوق الاقتباس التالي من صدر مقالته:

«سقط النظام الثقافي العربي القديم في يوم مشهود، فلم يسجل وفاته أحد، وكان ذلك النظام قد ولد في ظروف معروفة، فلم يتبرع أحد بالتعرف عليه إلى أن شب واكتهل. لقد ولد النظام الثقافي العربي القديم مع قدوم حملة نابليون إلى الشرق، وتوضحت ملامحه في عصر التنوير، وبلغ أوج عنفوانه في مرحلة الصراع لأجل الاستقلال، ثم بدأت بوادر الانهاك تظهر عليه منذ الاربعينيات والخمسينيات بكل ماحملته تلك الحقبتان من تغيرات اجتماعية وسياسية ضخمة كانت أكبر من قدرته على الاستيعاب والاستجابة بكل المقاييس. ولولا انتفاضة الروح الأخيرة التي مثلها جيل الستينيات لما استطاعت التطورات اللاحقة أن تطيل عمر ذلك النظام.

وقد كان موت النظام الثقافي العربي بطيئا. ومريرا، ومتعبا، فقد دخل مرحلة النزع النهائي مع هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧، وظل منذ ذلك الوقت يناور، ويتحايل مثل أي شيخ متعجرف يأبى أن يودع الدنيا، ويعترف لورثته بأنه على شفا الإفلاس لقناعته بأن ما يمر به ليس مرض النهاية، ولكنه أزمة صحية طارئة سرعان ما يتجاوزها. وكان من الممكن أن يطول أمد الاحتضار لولا أن رصاصة الرحمة أتت للنظام الثقافي العربي القديم الذي عاش أقل من قرنين ببضع سنوات. وكان يستطيع أن يحتفل لو امتد به العمر إلى عام ١٩٩٨ بمئويته الثانية.

وقبل أن يعترض معترض على وفاة هذا النظام بالإشارة إلى بعض رموزه ومقولاته التي لا تزال تتحرك مرة هنا وأخرى هناك لا بد من التأكيد على أن الأجيال الثقافية والأنظمة الثقافية أيضا لا تظهر فجأة، أو تختفي كلية كما يفعل البشر. إنما تأتي وتذهب على مراحل، بحيث لا تترك أمام متابعيها وصانعيها الا اعتماد التواريخ التقريبية لظهورها واختفائها».

تاريخ النظام الثقافي العربي

من الواضح أن المقولة الرئيسية التي يصدر عنها الأستاذ اللاذقاني تثير مشكلات نظرية ومنهجية وتطبيقية متعددة، تحتاج إلى عشرات الدراسات لمواجهتها. وهذه الدراسات لا بد أن تتسلح بالمناهج العلمية التي بلورها علم اجتماع المعرفة وتاريخ الأفكار، بالإضافة إلى الإلمام الدقيق بتاريخ ولادة النظام الثقافي العربي، وبالظروف الداخلية والخارجية التي

أحاطت به، بالإضافة إلى تطوره عبر المراحل المختلفة، ونوعية القضايا التي أثارها المثقفون العرب في كل مرحلة.

لقد كرس عدد من الباحثين العرب المرموقين بعض جهودهم لدراسة تطور وإشكاليات النظام الثقافي العربي.

والاختلافات بدأت فيما يتعلق بالتأريخ لنشأة النظام الثقافي العربي الحديث، والتي تناقش عادة تحت عنوان متى بدأ التحديث في الوطن العربي؟

ذلك أنه سادت لفترة طويلة من الزمن الفكرة الاستشراقية، والتي مؤداها أن الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون وكل ما حملته معها من أفكار ومفاهيم، وتكنولوجيا، ومظاهر للتقدم، هي بداية تحديث المجتمع العربي.

وقد تبنى هذه النظرية وتحمس لها عديد من المؤرخين والباحثين العرب، لدرجة أنها أصبحت لدى جمهرة المثقفين من المسلمات. غير انه في العقود الأخيرة نشأت نظرية مضادة حمل لواءها عدد من المؤرخين في المغرب العربي بالإضافة إلى بعض المؤرخين الأجانب. والنظرية المضادة استوت على قدميها تماما من خلال دراسة منهجية وتاريخية بالغة العمق أعدها المؤرخ الأمريكي الماركسي بيتر جران كرسالة للدكتوراه في التاريخ، وعنوانها «الجذور الإسلامية للرأسمالية». درس بيتر جران النصف الثاني من القرن الثامن عشر في مصر، من خلال تحليل متعمق لسيرة الشيخ حسن العطار، أستاذ رفاعه الطهطاوي، والذي تولى مشيخة الأزهر. وحاول تطبيق المنهج الماركسي لتحديد السمات الأساسية للبنية التحتية في مصر في ذلك الحين، ونقصد قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، ليخلص إلى أنه نشأت رأسمالية تجارية محلية، صاحبتها - على مستوى البنية الفوقية - نهضة ثقافية وفكرية قادها داخل الأزهر الشيخ حسن العطار والقاضي الزبيدي صاحب تاج العروس، وانعكست هذه النهضة في برامج التدريس في الأزهر، وكذلك في الإنتاج الفكري في هذه الحقبة الذي ما زال محفوظا في المخطوطات التي لم تنشر وتحقق حتى الآن.

وخلص جران من دراسته إلى أن الحملة الفرنسية - على عكس النظرية الشائعة - لم تكن بداية للتحديث بقدر ما كانت إجهاضا لعملية تحديثية محلية صاغ خيوطها أهل البلاد.

ولا ينبغي أن يقر في الأذهان أن هذا مجرد خلاف أكاديمي بين المؤرخين حول بدايات التحديث في مصر والوطن العربي، بل إنه انقلب ليصبح خلافا سياسيا في المقام الأول ظهرت آثارة للعيان في الوقت الراهن.

ذلك أن القوى التقليدية في المجتمع العربي حاربت التحديث منذ البداية على أساس أنه غربي المنشأ، ومن شأنه أن يؤثر على اصالة التراث، وقدمت بدلا منه الإسلام كأساس للتطور ونموذج للحضارة. غير أن هذه القوى التقليدية جرفتها موجات التحديث على النسق الغربي سواء في مجال الثقافة أو السياسة، واستطاعت القوى السياسية الليبرالية أن تهمين على مسرح التطور العربي عقودا طويلة من السنين، غير أن القوى التقليدية التي احتجبت زمنا، عادت للظهور من جديد في العقود الأخيرة على وجه الخصوص، رافعة راية الثورة ضد التحديث الأوربي والتنوير الغربي، باعتباره كان تغريبا أدى إلى تبعية المجتمع العربي للغرب من ناحية، ولم يسفر إلا عن اغتراب للمواطن العربي من ناحية أخرى.

وهذه الدعاوى التي رفعتها في وجه الحداثة القوى التقليدية، تشاركها في الوقت الراهن بعض قوى اليسار، وخصوصا حين تهاجم - بغير تدبر نقدي - ماتسميه التبعية الثقافية والغزو الفكري. هذا النقد الثقافي لشرعية التحديث على النسق الغربي ليس إلا الطلقة الأولى في معركة شرسة بين قوى التخلف وقوى التقدم على اتساع أرجاء الوطن العربي.

النظام الثقافي العربي الجديد

كيف نستطيع أن نقيم المقولة الرئيسية التي ذهبت إلى أن النظام الثقافي العربي القديم ولد من خلال الصدام بين الحملة الفرنسية والمجتمع المصري وانتهى مع كارثة حرب الخليج؟

وكيف يمكن أن نفهم مقولة اللاذقاني في موت النظام العربي القديم؟ انه يعني بذلك أن المشكلات التي كان يواجهها هذا النظام وطرق حلها، والفاعلين الأساسيين من المثقفين وصناع السياسة قد تغيرت أوضاعهم واتجاهاتهم، وأننا بصدد تخلق نظام ثقافي عربي جديد، له أجندة بحث مختلفة عما سبق، كما أن ابطاله هم مثقفون وسياسيون من نوع مختلف عن أبطال النظام الثقافي العربي القديم.

وإذا قبلنا هذه المقولة فالسؤال الرئيسي هو ما هي سمات هذا النظام الثقافي العربي الجديد؟

لا نبالغ إذا قلنا إننا نستطيع أن نرصد سبع سمات رئيسية جديدة فيها انقطاع كامل أو نسبي - حسب الظروف - مع ممارسات النظام الثقافي العربي القديم. بعبارة أخرى نحن نشهد تخلق رؤية جديدة للعالم لم تكن موجودة من قبل بهذا الوضوح والتحدد، ليس ذلك فقط، بل هي في طريقها - من خلال صراعات شتى بين القديم والجديد - إلى أن تكون هي رؤية العالم السائدة، وما عداها سواء على يمينها أو يسارها مجرد رؤى هامشية.

ولعل السمة الأولى هي تبني نظرة جديدة للعلاقة مع العالم، ونعني بذلك على وجه التحديد أنه سادت في الخمسينيات والستينيات وتحت تأثير الخطاب الثوري الملتهب، وكرد فعل للخضوع إلى الأجنبي والمستعمر في عصور الاستعمار، نبرة تدعو لتحقيق الاستقلال الوطني، والحفاظ على حرية إصدار القرار، وتبني سياسات وطنية أو قومية، حتى لو أدى ذلك إلى المعاداة المطلقة أو النسبية لبعض أركان النظام العالمي كالولايات المتحدة أو الاتحاد السوفيتي السابق. بعبارة اخرى السياق التاريخي لمناخ الخمسينيات والستينيات هو الذي سمح بظهور قيادات عالمثالثية انتجت خطاباً سياسيا لتعبئة الجماهير في معارك الاستقلال والتنمية، أدى نتيجة لصراع القوى غير المتكافىء إلى إنزال عقوبات سياسية واقتصادية من قبل الدول العظمى المهيمنة ضد بعض بلاد العالم الثالث. خذ على سبيل المثال سحب عرض تمويل السد العالي من قبل الولايات المتحدة الأمريكية لعقاب مصر على سياساتها التحررية، أو حالة الحصار الأميركي لكوبا.

القيم التي سادت النظام الثقافي العربي القديم كانت تدفع لصياغة العلاقات مع النظام العالمي بصورة محددة تحت تأثير الرغبة العارمة لتأكيد الذات في مواجهة الآخر، أحيانا دون وضع حسابات المصالح بشكل مدروس. وفي الحالات المتطرفة كانت بعض النظمُ تستهين بتقطيع الروابط بينها وبين بعض أركان النظام العالمي على أساس قدرتها على أن تواصل مسيرة التنمية بغير علاقات وثيقة معها. ولنتذكر أن هذا هو العهد الذي ذاعت فيه نظرية التبعية والتي حاولت تشخيص العلاقة بين دول المركز ودول الأطراف على أساس استغلال الأولى للثانية، ومحاولتها فرض هيمنتها عليها، ومن ثم تصبح منطلقات أي سياسة وطنية هي القضاء على التبعية ومحاربة الهيمنة السياسية والاقتصادية بكل الوسائل المكنة.

مضى ذلك العهد، وخابت غالبية ثورات العالم الثالث، ليس بتأثير القوى العالمية المهيمنة فقط، ولكن أهم من ذلك نتيجة لازمة لسلطوية النخب السياسية الحاكمة، وعدم ديمقراطيتها، وحصارها لدائرة المشاركة السياسية ولفسادها الفاضح.

ومن هنا يمكن القول إن من ملامح النظام الثقافي العربي الجديد ـ سواء قبلنا ذلك أو رفضناه ـ التخلي عن الخطاب القديم، وقبول مقولات الاعتماد المتبادل بين الدول والشعوب، وما يترتب على ذلك من صياغة سياسات خارجية تميل إلى التعاون بدلا من الصراع، بالإضافة إلى الإدراك المتزايد لدى النخب السياسية. ان الكونية بصورها المتعددة السياسية والاقتصادية أصبحت حقيقة من حقائق العالم المعاصر. وذلك يدعو إلى التخلي عن الأوهام التي سادت زمنا والتي ظنت انه يمكن التخندق حول شعارات الخصوصية سواء كانت ذات منبع ديني أو أيديولوجي،

والانفصال عن مجرى التطور العالمي. أكدت حركات الإسلام السياسي المعاصر على النمط الأول من أنماط الخصوصية وظنت أنها يمكن أن تخلق عالمها الخاص في فضاء مستقل لا يختلط مع الفضاءات الأخرى لا من الناحية السياسية ولا الاقتصادية ولا الثقافية. فالشورى تحل محل الديمقراطية الغربية، والبنوك الإسلامية تحل محل البنوك الربوية، والعلم الإسلامي - في ظل شعار أسلمة المعرفة - يحل محل العلم الغربي المادي! ومن ناحية أخرى نزعت بعض التيارات الماركسية والسياسية واليسارية العربية إلى الدعوة إلى نمط من التنمية أطلق عليها «التنمية المستقلة»، ويصل بعض ممثليها إلى ضرورة فك الارتباط مع النظام الرأسمالي العالمي، وإن كانوا أخفقوا في تحديد الوسائل التي يمكن أن تؤدي إلى ذلك.

وفي تقديرنا أن حقائق كونية العالم المعاصر بددت عديدا من هذه الأوهام، بالرغم من تشبث ممثلي هذه التيارات بها. ويمكن القول - بغير مبالغة - انه من سمات النظام الثقافي العربي الجديد الإدراك المتزايد - على مستوى النخب السياسية والثقافية والجماهير - لأهمية فهم الكونية باعتبارها عملية تاريخية، وضرورة التفاعل الإيجابي معها، ليس من منطلق رفضها، ولكن من باب ضرورة الاشتراك الإيجابي في صياغة نسق القيم الذي سيحكم توجهاتها، لتخليصها من هيمنة القوى الكبرى في النظام العالمي.

ويمكن القول إنه اذا كان تغير العلاقة مع العالم هي السمة الأولى من سمات النظام الثقافي العربي الجديد، فإن السمة الثانية تتعلق بتبلور قناعة أساسية تتعلق بالرابطة القومية بين الشعوب العربية، التي حلمت طويلا بتحقيق الوحدة بينها، ولم تبذل النخبة السياسية والثقافية العربية الجهود الكافية لترشيد هذا الحلم، من خلال تقديم الوسائل العملية الكفيلة بتحقيقه. بل ان الممارسات السياسية العشوائية وغير المنضبطة، وتعثر عديد من محاولات الوحدة والاتحاد نتيجة السياسات المرتجلة، وفوضى عملية اتخاذ القرار العربي، والتنافس العقيم بين الحكام العرب، هي من بين الأسباب الحقيقية في التعثر الشديد في مجال ترجمة الحلم إلى الواقع. ولو قارنا حالة الاتحاد الأوربي، وكيف تحقق عبر جهود منهجية استمرت قرابة نصف القرن، بالجهود العربية غير المنظمة لتحقيق الوحدة، لأدركنا كم كان النظام الثقافي العربي القديم غارقا في إطار مجموعة من الشعارات السياسية الزاعقة التي لا تسندها حقائق الواقع السياسي والاقتصادي والثقافي.

بل إن المسيرة السياسية العربية الوحدوية تلقت أكبر ضربة لها، بإقدام النظام العراقي على غزو الكويت بالقوة المسلحة، لتحقيق الوحدة العربية كما زعم الخطاب السياسي العراقي! ومن هنا قد لا يكون من قرر أن كارثة الخليج كانت هي الضربة الأخيرة التي أنهت النظام العربي القديم بعيدا عن الصواب!

وبغض النظر عن مسلك المثقفين العرب الذين أيدوا العراق وخانوا بذلك قضية الوحدة التي لا يمكن لها أن تقوم بالقوة المسلحة، وقضية الديمقراطية التي تنص على احترام حقوق الإنسان في تقرير مصيره،فإنه يمكن القول إنه ـ بعد تبين عمق كارثة حرب الخليج ـ بزغ اتجاه سائد الآن، مبناه أن العلاقات العربية العربية لايمكن صياغتها في ضوء استخدام القوة المسلحة. وأن الوحدة العربية ـ مهما كانت صيغتها ـ لايمكن أن تنشأ وتقوم إلا بناء على الحوار أو التراضي والقناعة الكاملة لكل الأطراف الداخلة فيها بأهمية إبرامها.

وعلى ذلك فمن ملامح النظام الثقافي العربي الجديد الذي يسعى إلى أن تترسخ وتسود، تبني نظرية ديمقراطية في مجالات التعاون العربي، تؤمن بشرعية النظم السياسية الراهنة، ولا تحاول تغييرها بالقوة المسلحة، على أساس أن شرعية أي نظام سياسي هي مسألة داخلية يقررها شعب كل بلد عربي بطريقته. وليس في هذه النظرة مصادرة على التطوير الديمقراطي الحقيقي للنظم العربية. فقد ثبت أن موضوع الشرعية السياسية للنظم العربية لا يحسمه تصنيف النظم العربية إلى ملكية وجمهورية. فكثير من النظم الجمهورية تفتقر فعلا إلى الشرعية السياسية لو طبقنا معاييرها بدقة، كما أن بعض النظم الملكية تتمتع بشرعية تاريخية لاشك فيها، وإذا أضفنا إلى ذلك أن شرعية بعض النظم السياسية التي تقوم على الثورة أصبح مشكوكا فيها، بعدما ثبت أنه في ضوء هذا الشعار مورست أبشع صور القهر ضد الجماهير، لأدركنا أن منظور النظام الثقافي العربي الجديد أصبح أكثر نقدية وواقعية من منظور النظام الثقافي العربي القديم، والذي كان يتشيع لبعض النظم على حساب نظم أخرى لمجرد رفعها لافتة ما قد تكون دينية او عقائدية.

وهكذا يمكن القول ان النظرة إلى العالم والنظرة إلى الذات القومية تغيرت في إطار النظام الثقافي العربي الجديد، ولاينبغي أن يفهم من لفظ الجدة هنا الانقطاع التام عن ممارسات النظام القديم، ذلك ان الجدل التاريخي من شأنه أن يجعل مسألة الصراع بين القديم والجديد عملية مستمرة، إلى أن يصبح الجديد هو النموذج السائد، وليس هذان المجالان فقط هما موضوع الصراع، بل تضاف إليهما مجالات متعددة أخرى اهمها، العلاقة مع إسرائيل، بالإضافة إلى كل العلاقات المتشابكة بين السلطة والنخبة والجماهير.

الصراع بين الثابت والمتحول

المقولة الأساسية التي نناقش مدى صحتها هو أن نظاما ثقافيا عربيا جديدا يولد على أنقاض نظام ثقافي عربي قديم. لقد عرضنا في الفقرات الماضية الأفكار الأساسية التي صدرت عن

الاستاذ محيي الدين اللازقاني الذي نعى لنا موت النظام الثقافي العربي القديم الذي انتهى من ـ وجهة نظره ـ مع كارثة حرب الخليج، وقرر بكل ثقة أننا على عتبات نظام ثقافي عربي جديد أبطاله هم الليبراليون المستقلون. الذين يتسمون باستقلاليه الفكر، وبالحصانة ضد التأثر بالأفكار الوافدة من الغرب، والمرونة في التعامل في السلطة، وبالتواضع في تصور دورهم الاجتماعي ، فالمثقف في نظرهم ليس شاهدا على العصر بمصطلحات جان بول سارتر، ولاهو المثقف الشهيد، بل هو أقرب ما يكون إلى المثقف العضوي بتعبير المناضل الإيطالي المشهور جرامشي، ومن هنا اهتمامه بتفعيل مؤسسات المجتمع المدني، وبلورة رؤى جماعات يرتبط بها ارتباطا وثيقا. ومن شأن هذا التحول الجوهري سقوط ثقافة الشعارات السياسية الزاعقة، وغياب المثقف الأيديولوجي من واجهة الاحداث.

لقد انتهى الأستاذ اللاذقاني بما كان ينبغي أن يبدأ به. ونعني على وجه التحديد تقديم تحقيب لمراحل تطور النظام العربي القديم، حتى نعرف ما هي المرحلة التي سيشغلها النظام العربي الجديد.

وفي رأيه أن النظام الثقافي العربي الجديد هو «الحلقة السادسة في تاريخ الثقافة العربية، فقد قام النظام الثقافي العربي الأول وامتد بين الجاهلية إلى نهاية عهد الخلفاء الراشدين، واستغرقت الحلقة الثانية الدول الأموية وصدر الدولة العباسية، لتبدأ الحلقة الثالثة ـ وهي الأكثر خصوبة في التراث العربي ـ من أيام المأمون إلى نهاية القرن السادس الهجري، ثم جاءت بعدها الحلقة الرابعة التي توصف بالانحطاط والتي امتدت من القرن السابع، ولم يفق العرب منها الا على مدافع نابليون في الاسكندرية وعكا، وتلتها الحلقة الخامسة التي كان يجب أن تنتهي، ويتوقف تأثيرها عند هزيمة حزيران، لكن آخر رموزها استمروا في احتلال المشهد الثقافي حتى حرب الخليج التي وضعتنا في مواجهة الذات والآخر دفعة واحدة».

وبغض النظر عن الاتفاق والاختلاف مع هذه الرؤية التي تتعلق بالمراحل المتتابعة التي مر بها النظام الثقافي العربي، فلاشك أن العبارة التي تقول ان حرب الخليج قد وضعتنا في مواجهة الذات والآخر دفعة واحدة صحيحة في مجملها. ذلك أن هذه المواجهة في الواقع لم تبدأ مع حرب الخليج، وإنما بدأت بهزيمة يونيو ١٩٦٧، ويشهد على ذلك أن ما أطلقنا عليه في كتابنا «الشخصية العربية بين مفهوم الذات وتصور الآخر » تيار النقد الذاتي الذي بدأ عقب الهزيمة، من خلال كتابات مفكرين عرب أبرزهم قسطنطين زريق، وصادق جلال العظيم، وأديب نصور، وصلاح الدين المنجد، والذين يمثلون التيارات الليبرالية والراديكالية والمسيحية والإسلامية على التوالي.

لقد كانت مواجهة الذات والآخر في عام ١٩٦٧ مسألة حتمية، لأن الذات المنهزمة في المعركة العسكرية هي نفسها الذات التي كانت قد نالت استقلالها السياسي، وتحررت من إسار الهيمنة الأجنبية، وخاضت اختبارات التحديث المختلفة، ومن هنا فلم يكن هناك مجال للتعلل بتأثير الاستعمار كما كان الحال في تبرير الهزيمة العسكرية عام ١٩٤٨ في المواجهة الأولى مع اسرائيل. ولعل الفترة الممتدة من عام ١٩٦٧ حتى عام ١٩٩٠ تاريخ الغزو العراقي للكويت، تصلح للدراسة المتعمقة، لنعرف كيف حاولت الذات العربية من خلال النقد الذاتي، والإصلاح السياسي، والتحديث الجزئي والإعداد العسكري تلافي سلبيات الهزيمة وتجاوزها إلى آفاق الانتصار.

النظام الثقافي العربي الجديد

يعدد محيي الدين اللاذقاني عدة سمات للنظام الثقافي العربي الجديد، ويرى أن أبرز سمة له هي تخلصه من ثنائيات اليمين واليسار. ومن علاقات التبعية الفكرية شرقا وغربا، لأن الاتحاد السوفيتي سقط ولم يعد يشكل مرجعية دائمة وثابتة لليسار، وفي نفس الوقت لم تعد للمرجعيات الفكرية الغربية نفس سطوتها القديمة التي كانت تضعها فوق النقد. انتهى التأثير الغلاب لمفكرين من نوع جان بول سارتر وغيره. ويرى أن أكبر مثال على نمو الاستقلالية أن مقولات فرانسيس فوكوياما عن نهاية التاريخ لم تجد من يشتريها في العالم العربي!

والواقع أن سقوط الثنائية الجامدة لليمين واليسار قد لاتكون ملمحا للنظام الثقافي العربي الجديد فقط، بقدر كونها أيضا ملمحا من ملامح النظام الثقافي الكوني إن صح التعبير. ذلك انه لم يكن ممكنا للأنساق الفكرية المغلقة كالماركسية الجامدة والليبرالية المنغلقة أن تعيش وتواصل حياتها العادية في عالم سقط فيه الاتحاد السوفيتي وانتهت الحرب الباردة، وحدثت تحولات هائلة في بنية النظم السياسية، وفي بنية العلاقات الدولية.

نحن نعيش في عصر تثار فيه التساؤلات الحادة حول منطق اليمين، ومنطق اليسار، بل ان تعريف اليمين ذاته واليسار أيضا يعاد النظر فيه بشكل غير مسبوق. ويكفي كما يلاحظ عالم الاجتماع البريطاني الشهير أنتوني جيدنجز في كتابه الاخير «ماوراء اليمين واليسار» أن سمة الراديكالية التي كانت لصيقة تقليديا باليسار، أصبحت بعد تقهقر هذا الأخير واتخاذه مواقف دفاعية، إحدى السمات البارزة لليمين لكونه هو الذي يقود حملة التغيير المجتمعي والسياسي في الوقت الراهن، من خلال خطاب سياسي يستفيد فيه من أفكار اليسار الرئيسية.

وفي تقديرنا أن سقوط المرجعيات الفكرية الجامدة يسارية كانت أو يمينية إحدى ملامح النظام الثقافي الكوني البازغ. فلم تعد المصداقية للفكرة تمنح لها آليا بحكم استنادها إلى مرجعية ما مقدسة،

بقدر ما هي نتيجة لاختبارها المبدئي على مقياس تحقيقها للنفع العام الذي يعود على الجماهير العريضة بفوائد ملموسة. وعلى محك إمكانية التطبيق العملي.

وليس معنى ذلك أن هذا التيار أصبح تيارا غالبا، فمازال الصراع مشتعلا في الوطن العربي بين اليمين واليسار، ومازال الجدل العقيم يدور بين الحلقات الجامدة في كل من دوائر اليمين واليسار. ولكن ما نريد أن نخلص إليه أن هناك مساحة جديدة بدأت تبسط رواقها على الفضاء الفكري العربي تتفاعل فيها الأفكار بحرية كاملة، وبغض النظر عن مراجعها المبدئية، أو مصادرها الايديولوجية. ويحكم مسارات التفاعل منطق جديد، يحاول أن يطبق المنهجية الكونية البازغة، التي لا تضع أي قيود على بزوغ أي فكرة اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية مهما بلغ من شططها. فقد انتهى عهد مصادرة الأفكار، وانقضى زمن وأد الأجنة، فنحن نعيش - كونيا - في عهد ثورة الاتصال ومجتمع المعلومات العالمي، ونحن نحيا - عربيا - في عصر الانتقال من إطار السلطوية الغاشمة إلى آفاق الليبرالية المفتوحة.

ثالثا: تصور مستقبلي لاتجاهات الثقافة العربية

في تقديرنا أن عرضنا السابق للإطار النظري لدراسة الظواهر الثقافية، ولنظرية الأزمة، ونظرية الانهيار في تشخيص الوضع الراهن للثقافة العربية المعاصرة، يفسح الطريق أمام صياغة تصور مستقبلي لاتجاهات الثقافة العربية. هذا التصور الإجمالي الذي نقدمه بتركيز شديد، بحكم تفصيلنا في كثير من جوانبه في الصفحات السابقة، يقوم على أساس رسم استراتيجية ثقافية تنهض على صياغة ثلاث رؤى مترابطة: رؤية نقدية للتراث، ورؤية تشخيصية للحاضر، ورؤية مستقبلية للعقود القادمة.

(١) رؤية نقدية للتراث

موضوع التراث أصبح حاضرا بقوة في الفضاء الثقافي العربي، سواء على مستوى النخبة، أو على مستوى الجماهير. على مستوى النخبة ظهرت في العقود الماضية مشاريع فكرية كبرى لعدد من الباحثين العرب، جعلت التراث: دراسته وتحليله وتقويمه موضوعا رئيسيا لها. ولعل أبرزها مشروع الطيب تزيني أستاذ الفلسفة السوري المعروف الذي خطط لسلسلة من اثني عشر مجلدا لدراسة التراث دراسة شاملة، والمشروع الثاني هو الكتاب الهام للمفكر اللبناني حسين مروة «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» والمشروع الثالث هو مشروع حسني حنفى أستاذ الفلسفة المصري المعروف عن «التراث والتجديد» والمشروع الرابع والذي لاقى أصداء

عميقة لدى النخبة العربية هو مشروع محمد عابد الجابري أستاذ الفلسفة المغربي المعروف عن «تكوين العقل العربي» وآخر الإسهامات القيمة في هذا المجال كتاب أستاذ المنطق المغربي الدكتور طه عبد الرحمن عن «منهج لتقويم التراث» الذي صدر هذا العام منتقدا الجابري وغيره من أصحاب المشاريع، ومقدما لنظرية جديدة.

غير أن التراث ـ اذا نظرنا إليه باعتباره يحمل في طياته جوانب متعددة من القيم والرؤى وضروب السلوك الكامنة في الحضارة العربية الإسلامية ـ نجده أيضا حاضرا بقوة في السنوات الأخيرة لدى جماهير الشعب العربي. فقد لوحظ أن أعدادا كثيرة من أفراد المجتمع العربي في عديد من البلدان قد عادوا مرة أخرى إلى التدين. ثم مالبثت بعض موجات التدين أن تحولت إلى تيارات للفكر الإسلامي المتطرف والذي يقوم على نعت الدولة والمجتمع بالكفر. وهذه التيارات سرعان ماتحولت إلى ممارسة الإرهاب ضد الدولة والمواطنين بشكل عام، بدعوى العمل على إقامة الدولة الإسلامية. وهكذا يمكن القول ان مشكلة التراث وطريقة قراءته قراءة عصرية، وسبل تعاملنا وإياه ستعيش معنا في العقود القادمة.

ولذلك نتصور أن أحد أركان الاستراتيجية الثقافية العربية هي بلورة المناهج النقدية السليمة لقراءة التراث، واستخلاص رؤية إسلامية كونية ومعاصرة منه، يستطيع العرب والمسلمون على أساسها تطوير مجتمعاتهم، ومخاطبة العالم بلسان عصري.

(٢) رؤية تشخيصية للحاضر

الركن الثاني من أركان الاستراتيجية الثقافية العربية التي ندعو لها هي تشخيص الوضع الثقافي العربي الراهن في ضوء منهجية التحليل الثقافي وعلم اجتماع المعرفة.

وفي هذا الصدد ينبغي تبني التعريف الانثروبولوجي للثقافة، وليس التعريف النخبوي الذي يقصرها على ثقافة الإبداع. ومن هنا نركز على الثقافة الشعبية التي تشكل وعي ملايين العرب، وعلى القيم السائدة بينهم وأساليب الحياة الشائعة.

وفي هذا المجال لا بد من أن نفرق بين السياسة الثقافية بمعنى البرامج الثقافية التي تصوغها الحكومات، وبين سياسات الثقافة Cultural politics ونعني بها «الرؤى الثقافية المختلفة للتيارات السياسية المتصارعة في المجتمع العربي» وسياسات الثقافة تلعب ـ في تقديرنا ـ دورا أخطر بكثير من الدور المحدود الذي تلعبه السياسة الثقافية. فهي التي تشكل وعي ووجدان الملايين من المواطنين العرب.

وفي مجال تشخيص الحاضر لابد من التفرقة بين المشكلات الثقافية التي تثور في ثلاث دوائر متمايزة وان تكن متداخله:

- الدائرة المحلية: ونعني في القطر العربي المعين، حيث ينبغي أن نهتم بالثقافة العامة وبالثقافات الفرعية، مع التركيز على التنوع الثقافي، والثقافة الشعبية، والصراع بين سياسات الثقافة المختلفة.

- الدائرة الإقليمية: ونعني على مستوى المجتمع العربي، وتركز على الوحدة من خلال التنوع، مع الاهتمام بالخصوصيات الثقافية، وينبغي التركيز على مراجعة الخطاب القومي الثقافي وتجديده بما يتفق مع المتغيرات الإقليمية والدولية. ولعل من أخطر الموضوعات التي ينبغي تناولها في هذا الإطار التطبيع الثقافي مع إسرائيل، ومخاطره المحتملة على الهوية العربية.

- الدائرة العالمية: والموضوع الرئيسي المثار هنا هو الثقافة الكونية، وإمكانية تخلقها، ورسوخ قيمها ومعاييرها، وتأثيراتها على الهوية القومية.

(٣) رؤية مستقبلية

التحدي الحقيقي الذي يجابه الاستراتيجية الثقافية المقترحة، هو صياغة رؤية مستقبلية تقوم أساسا على بلورة مبادرة حضارية عربية تكون هي أساس إسهام العرب المعاصرين في حوار الحضارات، الذي سيأخذ أحيانا شكل صراع الحضارات.

هل لدينا رؤية عصرية للعالم تستند إلى التراث الزاخر للحضارة العربية الإسلامية، وقادرة على التفاعل الإيجابي الخلاق مع الحضارة الكونية التي هي في طريقها للتشكل؟

في تقديرنا أن غياب هذه الرؤية هو أحد أسباب تشويه صورة العرب والمسلمين في رسائل الإعلام العالمية. فنحن نقنع برد الفعل على تشويه صورتنا لأننا لا نملك الفعل.

والفعل لن يكون أقل من مبادرة حضارية عربية شاملة، تسهم في صياغتها مراكز الأبحاث العربية، بالإضافةإلى المفكرين والمثقفين العرب من المشرق والمغرب على السواء.

المراجع

(١) برهان غليون، اغتيال العقل، مجلة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥.

(٢) السيد يسين، الأزمة الثقافية ومستقبل المجتمع المدني العربي: جدل التنوير والتحرر، في السيد يسين: الوعي القومي المحاصر: أزمة الثقافة السياسية العربية، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩١.

(٣) السيد يسين، سلسلة مقالات نشرت في الأهرام وفي عدة صحف عربية أخرى في الفترة من ١٩٩٥/٣/١٦ إلى ١٩٩٥/٥/٤

(٤) يعتمد عرضنا على صورة منقحة ومزيدة لدراسة قدمت إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. وفيما يتعلق بحوار الحضارات والمشكلات التي يثيرها راجع دراستنا:

السيد يسين، حوار الحضارات في عالم متغير، المقدمة التحليلية للتقرير الاستراتيجي العربي، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية ١٩٩٣ ، ٩-١٩.

(٥) Wuthnow, R. et al., Cultural Analysis, Newyork: Routledge & Kegan paul, 1984.

(٦) انظر الدراسة الرائدة لخلدون النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، دراسة بنائية مقارنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١. انظر كذلك: السيد يسين، سقوط الأساطير السياسية في: السيد يسين، الوعي القومي المحاصر، مرجع سابق.

(٧) راجع مناقشتنا لبعض أعمال هذا المؤتمر في مقالاتنا «أوراق ثقافية» بالأهرام: الوعي الديمقراطي، في ١٩٩٦/٣/١٤، الهوامش الديمقراطية في ١٩٩٦/٣/٢١، تغريب النظام السياسي في ١٩٩٦/٣/٢٨، استيراد النماذج السياسية في ١٩٩٦/٤/٤.

(٨) سعد الدين إبراهيم، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية في : ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ٤٠٣-٤٣١.

(٩) راجع كتبنا التالية: - الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٥.

- الكونية والأصولية وما بعد الحداثة، القاهرة: المكتبة الاكاديمية، ١٩٩٦، الجزء الأول: نقد العقل التقليدي، الجزء الثاني: أزمة المشروع الإسلامي المعاصر.

(١٠) كتب الدكتور محمد السيد سعيد ثلاث مقالات هامة موضوعاتها «نهاية مثقف التحرر الوطني» في جريدة الحياة في ٩/٣، ٩/٤، ٩/٦، ١٩٩٤ وهي تتضمن مراجعة شاملة لعديد من المسلمات في الثقافة العربية المعاصرة، وهي تستحق مناقشة نقدية تفصيلية.

التعقيب

د. جابر عصفور*

أبدأ هذا التعقيب باعتراف أنه تعقيب فرض علينا بمحبة. فأنا ما كان مفروضا أن أعقب على بحث صديقي العزيز سيد يسين، ولكن هذه أوامر الصديق العزيز سليمان العسكري، ولأني أحبه فقد انصعت لهذا الأمر، ولأني أحب أن أحاور السيد يسين وأناوشه، فهو مفكر متميز وتستحق أفكاره أكبر درجة من الاهتمام.

الواقع أن ورقة سيد يسين ورقة مهمة، والقضايا التي تطرحها أساسية وحاسمة، ولا يمكن أن نقدم رؤية موازية لرؤية سيد ياسين، وهذه وظيفة التعقيب الأساسية في تقديري، تركز على كل ما طرحه من قضايا.

وبهذا أستأذنكم في أن اقتصر على الأساسي الجوهري الذي إذا اتفقنا عليه - أو اختلفنا - سنصبح على بينة من القضايا الكثيرة التالية:

والواقع أن طموح هذه الورقة هو تقديم أطروحة مركبة تسعى إلى النظر إلى العالم بهموم الأنا القومية والنظر إلى ثقافة الأنا القومية بشروط وعي كوني صاعد في هذا العالم الذي تحول إلى قرية كونية بالفعل. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف انبنت الورقة على سؤال تأسيسي عن أي زمن نعيش، وثلاثة تحليلات لثلاث قضايا: أولاها قراءة في خريطة المستقبل العالمي، وثانيتها الثقافة العربية بين الأزمة والانهيار، وثالثتها تصور مستقبلي لاتجاهات الثقافة العربية.

ويبدو أن تفاصيل الجهد الذي استغرقته تفاصيل القضية الأولى والثانية حالت دون المضي في القضية الثالثة بالقدر نفسه من التفصيل، الأمر الذي دعا الورقة إلى الاكتفاء بالإحالة المبتورة إلى ثلاثة عناصر إجرائية يمكن أن يتأسس بها التصور المستقبلي وهي: الرؤية النقدية للتراث، والرؤية التشخيصية للحاضر، والرؤية المستقبلية للعقود القادمة. وبغض النظر عن العنصر الثالث، الذي هو نوع من التكرار الإطنابي، فإن العناصر الثلاثة متضمنة بمعنى أو غيره في تحليل الثقافة العربية ما بين مفهومي الأزمة والانهيار، فضلا عن محاولة قراءة خارطة مستقبل العالم.

* أمين عام المجلس الأعلى للثقافة - القاهرة .

ولذلك لا يبقى في صلب الورقة فعليا سوى المحاولة الخاصة بقراءة خريطة مستقبل العالم ومحاولة تحليل الثقافة العربية ما بين مفهومي الأزمة والانهيار. وكلتا المحاولتين بمثابة إجابة عن السؤال التأسيسي نفسه من منظور العالم مرة، ومن منظور الأنا أو الذات القومية مرة أخرى. وربما كانت ملاحظتي الأولى أن كلا المنظورين لم يتفاعلا معاً، أو يتجاوبا في صياغة تركيبية، وظلت العلاقة بينهما علاقة تجاور انتهت إلى ما يبدو تعارضاً دالاً يثير السؤال في غير حاله.

يضاف إلى ذلك أن اتساع الأفق الذي يفرضه موضوع كل منظور على حدة، وتعقد مشاكله في ذاتها، كان يتطلب الاكتفاء بأحدهما في الورقة المقدمة أو حتى ببعض أحدهما. فتحليل النظام الثقافي العربي مثلاً بين الأزمة والانهيار يكفي وحده ليس لورقة واحدة بل لورقات، شأنه في ذلك شأن أية محاولة للقراءة في خارطة مستقبل العالم.

ويبدو أن السيد يسين اعتمد على أننا نعرف كتبه ودراساته ومقالاته الذائعة، ومن ثم نستطيع أن نكمل ثغرات الورقة وننطق صوامتها، فاكتفى بالجزئي أحيانا دون الكل، وضم الجزئيات فيما يشير إلى بعض هيكل النسق المقصود للورقة دون استكمال العناصر التكوينية للنسق أو ضبط هذه العناصر في علائقيتها الكاشفة.

وتعني هذه الملاحظة أن علاقة المجاورة التي تحكم تركيب الورقة تفرض مناقشتها في التجاور الفعلي لأفكارها وليس فيما تطمح إليه من تقديم أطروحة مركبة. فالأطروحة المركبة في واقع الأمر نجدها في كتب السيد يسين، وينبغي مناقشتها في علاقتها بكتبه وليس في هذا المقام المحدود أو حتى في هذه الورقة المحدودة.

وأغلبنا يعرف ما كتبه سيد يسين من كتب عن الوعي التاريخي والثورة الكونية، والكونية وما بعد الحداثة، وقبلها الوعي القومي المحاصر وغيرها من الكتب. ولا تقلل هذه الملاحظة من قيمة هذه الورقة التي استطاعت بالفعل طرح مجموعة من الحدوس الكاشفة والملاحظات الدالة، وأن تنجح فيما فرضته أو تفرضه على قارئها من إعادة النظر في عدد من القضايا المهمة. ومن ثم الدخول معها في حوار يضع موضع المساءلة بالقدر نفسه النزعة الكونية وأزمة الثقافة العربية، وإمكان الحديث عن نظام ثقافي عربي جديد وذلك من منظور النظرة إلى الزمن.

وفيما يتصل بالنزعة الكونية الصاعدة، فإن إلحاحها على السيد يسين دفع به إلى تحديد الزمن الذي نعيشه في علاقتنا نحن المتخلفين بالعالم المتقدم بأنه زمن ما بعد الحداثة، أي زمن ما بعد الحرب الباردة وما بعد الصناعة، بوصفه الزمن الذي سقطت فيه الحتمية التاريخية، وانفتح التاريخ الإنساني وتحطمت الأبنية الشمولية، واتسعت دائرة الاختيار أمام البشر، وانتهى طغيان العقائد الأيديولوجية الجامدة، وتحسنت نوعية الحياة وتأسست بداية اعتماد متبادل

لمجابهة المشكلات الكونية وبخاصة مشكلات البيئة، وذلك في موازاة ثورة إعجازية في تكنولوجيا الاتصالات، أحالت الكون كله إلى قرية صغيرة بالفعل، فتسارع إيقاع الزمن، وتفكك المركز بمعناه الاقتصادي والأيديولوجي التقليدي.

وتوصيفه دال على هذه النزعة ودال لزمن النزعة الكونية. لكن من وجهة نظري، هذا المفكر الأوروبي أو ذاك الأمريكي من الذين يؤسسون لعهد جديد من الـ Globalism (الكونية) أو العولمة universalism، وليس حتى من خلال ما أصبح يطلق عليه في أدبيات اليونسكو الحالية اسم التنوع الإنساني الخلاق. ولكن، ماذا عنا نحن الذين نناقش السيد يسين في هذه القاعة في فندق قريب من حاملة الطائرات الأمريكية جورج واشنطن الراسية في الخليج أو من براثن صدام حسين الذي هو نموذج للحد الأقصى من المتصل الذي يصله بغيره من الحكام في الأنظمة التسلطية التي نعرفها جيداً. ولسنا في هذا السياق بمنجاة من الذين قتلوا السائحين في الأقصر باسم الإسلام وفرقوا بين نصر حامد أبو زيد وزوجته باسم الدفاع عن العقيدة. هل نعيش زمن النزعة الكونية أو زمن نقيضها؟ هل نعيش زمن ما بعد الحداثة أو زمن ما قبل قبل قبل الحداثة؟ هل سقطت فعلاً الأنساق الشمولية في عالمنا العربي أو حتى في هذه القاعة أو اننا نعيش تحت رعاية هذه الأنساق أو ما يؤثر السيد يسين الحديث عنه وهو في الرطان الفرنجي: Grand Narratives. لا سبيل إلى أية إجابة حاسمة من أي منظور أحادي البعد أو الجانب، أعني من أي منظور يعزلنا عن العالم. وفي الوقت نفسه من أي منظور ينظر إلى زمننا نحن بعيني «ليونار» أو غيره من مفكري ما بعد الحداثة. نحن طرف منفعل بالعالم الذي تحول إلى قرية كونية حقاً شئنا أو أبينا. فالأمر ليس باختيارنا، أو حتى بقرار من بعض أقطابنا أو مفكرينا أو حكامنا، ولكننا في الوقت نفسه طرف يعيش في سياقاته وشروطه الخاصة التي تفرض نظرة أكثر تركيبا في تحديد الزمن النوعي العربي، من واقع اللحظة التاريخية التي تولد شروطها، وتزرع ملامحها الخاصة في الزمن الذي هو زمننا وزمن غيرنا في الوقت نفسه، ليس زمننا وحدنا أو زمن غيرنا وحده في أي حال.

هذا الزمن العربي المتعين بحكم شروطه التاريخية هو زمن يجمع بين أزمنة متعددة في واقع الأمر، أو زمن تتقاطع فيه الأزمان وتتصارع دون أن يكون أقربها إلى القرن الواحد والعشرين أكثرها تأثيراً أو حضوراً أو قوة. فالزمن العربي النوعي زمن يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم وأقسى درجات التخلف، زمن من المتعارضات المتصادمة أفقيا ورأسيا في أبنية الثقافة والمجتمع والاقتصاد والدولة بكل مسمياتها العربية. زمن يحيا فيه، حتى في داخل هذه القاعة، ابن تيمية وابن القيم وأحمد فراج والنظام والكندي وابن رشد وإسماعيل الشطي جنبا إلى جنب سيد قطب وقرضاوي وأفكار هابرماس ومارشال بيرمان وغيره من مفكري بعد الحداثة. وخصوصية هذا الزمن هي خصوصية الثقافة العربية والمثقف العربي في الوقت نفسه. أعني أنها ببساطة

خصوصية هذه القاعة التي تتجاور فيها أصداء مختلفة متعددة متصارعة، وتتجاور فيها حتى على مستوى الأزياء أزمنه وعصور مختلفة باختلاف الأمكنة وتعارضها في الوقت نفسه. وتجاهل هذه الخصوصية المتعينة هو تجاهل للواقع الفعلي وقفز عليه وتحليق بعيد عنه، الأمر الذي ينتهي إلى تأسيس أيديولوجيا وليس تفصيلا علميا. وتعمق هذه الخصوصية تعمق للشروط النوعية التي تصوغ قدر المثقف العربي المعاصر في نوع من الحتمية التي لم يعد مسماها يروق لبعض أنصار ما بعد الحداثة، ذلك لأن الزمن التاريخي للمثقف العربي يفرض على هذا المثقف التمزق بين الأضداد التي تصنع حركة هذا الزمن المتوترة بين أطرافها.

أتصور أنه بمثل هذا الفهم النوعي للزمن، المشروط بلحظته التاريخية، يصعب الموافقة على ما يذهب إليه الباحث من أن المجتمع الإنساني، في الدول المتقدمة والدول النامية، يخضع لقوانين التغير نفسها، سواء تلك التي تلحق بالبنية الاجتماعية للمجتمعات أو النفسية الاجتماعية الجماعية، فالسيد يسين هو نفسه الذي يقول، بعد صفحة واحدة من هذا الإطلاق، ان الضغط السكاني يمكن أن يعجل بالتدهور البيئي، ويمكن أن يفجر العنف أو يزيد من معدلاته تحت تأثير بعض الظروف. وهو نفسه الذي سيقول، بعد خمس صفحات، حيث ينتقل إلى الثقافة العربية، إن النظرة المقارنة لا تعني أن أسباب الأزمات في الدول الغربية المتقدمة هي نفسها أسبابها في المجتمع العربي، ومرد ذلك إلى التاريخ الاجتماعي الفريد لكل منطقة ثقافية في العالم، والذي يجعل الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية لها أسبابها الخاصة.

وعلى أساس من هذا الفهم نفسه يمكن أن نوافق السيد يسين في تحليله البارع لأزمة الثقافة العربية، وخصوصا حين يرد هذه الأزمة إلى التناقض بين الدولة التسلطية وتيارات المجتمع المدني من ناحية، وانقسام المجتمع في عمومه بين تيارات متناقضة ما بين علمانية وسلفية دينية من ناحية أخرى.

يضاف إلى ذلك أن ملامح النظام الثقافي العربي الجديد - كما تطرحها الورقة - ليست في تحليلها النهائي، سوى ثمار تحولات داخلية لوحدة التنوع داخل الثقافة نفسها، خصوصا حين تراجع هذه الثقافة معطياتها، نتيجة لهذا الظرف التاريخي أو ذاك، فترفع هذا العنصر أو ذاك من منطقة الهامش إلى منطقة المركز، وتضيف إلى ما هو موجود فيها ما تفيده من حوارها المتصل مع واقعها المحلي، أو سياقات العالم الخارجي التي لا تكف عن التفاعل معه أو التأثر به. ولعل التحليل المتأني للشروط المتغيرة، في العملية المتصلة من التحولات الداخلية لهذه الثقافة، يفتح نوعا من الأفق الذي يسمح بتأمل إمكانات المستقبل التي تنطوي عليها هذه الثقافة في شروطها التاريخية الخاصة، فالسؤال عن أي زمن نعيشه في الحاضر ليس سوى الوجه الآخر من السؤال عن الزمن الذي يمكن أن نعيشه في المستقبل.

المناقشات

جورج طرابيشي

أنا شخصيا من المقدرين للباحث والمفكر السيد يسين كونه متابعا ممتازا لما سأسميه تطور التكنولوجيا الفكرية، ولكن ورقته لا تعليق عليها: الأفكار كثيرة، وقد علق عليها د. جابر عصفور بما يضيف إلى غناها غنى. وأضيف هنا انطباعاً وليس حتى تساؤلاً أن الورقة وعدتنا بأن تتحدث عن أين نحن من نهضة مطلع القرن. وقد انتابني شعور بالحزن، لأن ما ميز نهضة مطلع القرن تصميم هائل على دخول العصر وأن ما يميز نهاية هذا القرن على الصعيد العربي تصميم هائل على الخروج من العصر.

محمود المراغي

كلا المتحدثين السيد يسين ود. جابر عصفور، يقدمان إضافة. ولدي مسألة تخص العنوان: حكاية أين نحن الآن من نهضة مطلع القرن. في البداية نحن نتكلم عن أنه عالم تشكل الدول النامية أكثر من ٨٠٪ من سكانه. وفي نهاية القرن سوف تصبح دولة مثل الهند الأولى سكانيا، وسوف تسبق الصين، وسيمثلان معاً نحو ثلث العالم. فأي عالم نتحدث عنه: هل هو العالم القائم الآن (العالم الصناعي)؟ هل هو العالم أم أن العالم شيء آخر؟

الفكرة الثانية هي النهضة. طبعاً هناك جديد في العالم وهو جديد مبهر كما قلت، هناك تغيرات أشار لها الأستاذ السيد يسين ولا داعي في ظني لإعادتها. فماذا تعني النهضة؟ هل ننتقل من عصر إلى عصر، من الإقطاع إلى الزراعة، ومن الزراعة إلى الصناعة، ومن الصناعة إلى كذا؟

أنا أقول أنه بمقدار ما يضيف هذا العصر، ونحن في عصر المعلومات، لكن هذا العصر سوف تسمه نفس السمات السابقة، وهي تركز في الثروة وانتشار للفقر. وفي المعرفة أيضا يحدث نفس الشيء. فنحن على سبيل المثال مستهلكون ولسنا منتجين، وهناك احتكار للمعرفة في العالم، فنحن ننتقل إلى نظام السوق، وهو نظام موجود. النظام الاشتراكي لايزال موجودا في الصين، وهي تمثل ٢٢٪ من سكان العالم. الانتقال إلى عصر جديد أو مرحلة جديدة تضيف إلى الإنسان... ومادياً هل معنى ذلك أنه سيعيش أكثر أو لا؟ كلام وأدبيات المنظمات الدولية أن الفقر يتسع والثروة تتركز رغم وجود مؤشرات طيبة مثل تحسن الصحة وغير ذلك.

سوسن الشاعر

سؤالي للأستاذ سيد يسين: هل تعتقد أن عملية حرق المراحل عملية قابلة للتطبيق؟ وإذا سلمنا بأنها قابلة للتطبيق اقتصادياً على الأقل، هل يمكن أن تكون كذلك سياسيا أيضاً؟

وإذا كانت الإجابة أنه لابد لنا أن نقبل بحرق المراحل سياسيا للضرورة كما أجابني بعض الزملاء، فهل هناك تقدير يوازن بين المكاسب والخسائر في الصدمات التي يمكن أن تحدثها هذه العملية؟ وعندما أسأل عن التقدير فأقصد أنه هل هناك رصد علمي مقنن للصدمات تلك، أو حتى تجارب واقعية يمكن أن نستشهد بها، تجارب تتشابه في خصوصيتها بالخصوصية العربية؟ فإن وجدت مثل هذه التجارب أو النماذج أرجو ذكرها، كما نرجو أن نأخذ في الاعتبار أيضا التجارب التي حاولت حرق مراحلها وتعثرت حتى لا نكون مرة أخرى بعيدين عن الواقع.

د. رضوان السيد

اعتقد أنه قد يكون على سبيل الإثارة ولفت الانتباه الحديث عن الأزمة والانهيار، والانهيار بالتحديد. لكن فكرة تفاوت الزمن، الفكرة نفسها، مخطئة في النظر والواقع. ولست أرى أي طبائع عامة في أي فكر من الأفكار، طبائع ثابتة أو جوهرية، لكن هناك أولويات واهتمامات تتغير بتغير المرحلة أو الزمن.

العرب بدأوا في منتصف القرن التاسع عشر وحتى الثلاثينيات من القرن العشرين أولوياتهم واهتماماتهم.. اهتمامات الملاءمة مع الزمن والعصر. طبعا متغيرات الواقع كما تتجلى في الوعي، هناك تفاوتات في تجليات الوعي، ولكن الطابع العام للمرحلة بالأولويات والاهتمامات هو التلاؤم، وإشكالية التقدم في محاولة التلاؤم مع الزمن والعصر.

في العشرينيات والثلاثينيات بدأ الزمن يتغير، وبدأت الأولويات والاهتمامات الثقافية العربية تتغير. دارت كلها حول الهوية، إشكالية التراث، ولم يطرحها الإسلاميون، بل طرحها القوميون واليساريون. هذا الطابع الانفصامي للفكر يتلاءم مع مرحلة الدولة القومية ومحاولة بناء النظم الوطنية. ومشكلة الهوية هي المشكلة الرئيسية فيها، والأولوية الرئيسية لتحقيق هذه الهوية، أيضاً بالتلاؤم مع الزمن العالمي للدولة الوطنية والدولة القومية. ونحن الآن نطل على مرحلة جديدة تتغير فيها الاهتمامات والأولويات، لم تبدأ أو تظهر معالمها بشكل كامل، ولكن لا يجوز الحديث عن نكوص أو تفاوت في الزمن. هذان الزمنان محاولتان للتلاؤم مع العالم والعصر، ولا يمكن أن يكون الأمر غير ذلك.

هناك معالم لمرحلة جديدة ثالثة للتلاؤم أيضا مع هذا العالم ومع هذا العصر، ولم تتبلور ملامحها حتى الآن كما يجب.

د. عبدالله الغذامي

أريد أن أثني على ورقة الأستاذ السيد يسين، ثم أتكلم ببعض الكلمات التي أعرف أنها تتضمن لبساً شديداً، لكن الوقت الذي بين يدي ضيق جيداً.

أنا مع من يقول إننا في عصر ما بعد الحداثة، حقيقة أقول ذلك، واعتقد أنها مجازفة كبيرة. نحن كمجتمع، كعرب، دخلنا عصر ما بعد الحداثة ليس باختيار لكن بالضرورة الحتمية. دخلناه كمستهلكين، كضحايا، ربما.. لكننا دخلناه. إذن السؤال ليس أن ندخل أولا ندخل، لأننا نحن فيه أو هو فينا. لا نحرق مراحل بل المراحل تحرقنا.

والسؤال الذي اعتقد أنه يجب أن نتعامل معه هو: كيف نتعامل مع عصر ما بعد الحداثة؟ هذا هو السؤال. وحينما أقول هذا الكلام أعني أننا كأمة مرتبطة بالضرورة بما يجري في العالم، وهل الذي يجري في العالم يسحبنا إليها. الفضائيات العربية الآن كيف تصنع برامج مثل البرامج التي في التلفزيونات الأمريكية، على الحوار المفتوح، كسر المركزية. لكن هل أتقنا هذه المحاكاة أولا؟

أو بلغة أخرى، اعتقد أن التدرب الذي يجب أن أن نجرؤ وندخل إليه هو أن نتدرب أولاً أن نكون تلاميذ نجباء للغرب. وعلينا فعلا أن نقرر هذا القرار لأنه لابد من أن نكون تلاميذ نجباء للغرب. وأول طريق الأستاذية هو أن تتلمذ كما كان المريدون يجلسون بين ركبتي شيوخهم. هذا التتلمذ النجيب هو الشرط الأساسي لتحركنا إلى ما أسميه الآن عصر ما بعد الحداثة.

عندنا رجل واحد منا وفينا هو إدوار سعيد وجد في عصر ما بعد الحداثة، وعرف كيف يتعامل معه، لا كناقل، بل كناقل وناقد في الوقت ذاته. وأنا مع الأستاذ السيد يسين في أننا في عصر ما بعد الحداثة، وأن السؤال الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا هو كيف يجب أن نتعامل مع هذا العصر؟ كذلك لا يخيفني ما أشار إليه الدكتور جابر عصفور من وجود تخلف شنيع بإزاء تقدم الغرب. المجتمع الأمريكي فيه هذه الظواهر. وهناك طوائف بها ألعن أنواع التخلف والظلامية، لكن باستمرار التاريخ يحسم الدور بأن أصحاب الطليعة هم الذين - أخيراً - يصنعون ويتقدمون.

علي حرب

استمعت إلى سجال حي بين موقفين وفكرتين تتصادمان، وربما ينتج هذا التصادم أفكاراً مهمة تلقي الضوء على الأشكال الرئيسية التي تحدث عنها الأستاذ يسين والدكتور جابر عصفور: إشكالية العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة وإشكالية الزمن نفسه، ففي أي زمن نحن، أنا أرى أن الوعي البشري مركب على نحو جيولوجي، فنحن في النهاية منخرطون في زمننا.

والمسألة في رأيي ألا نضع حدودا أمام المعرفة. إن التراث الإنساني موجود، كذلك فإن العولمة ليست أيديولوجية بل هي واقع حياة.

فاطمة حسين

هناك قضية مهمة هي : كيف نصل بالتتبع النقدي إلى الفكر العالمي؟ وكيف نصل إلى ذلك دون لمس مباشر لنظام التعليم؟

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

السيد يسين

الأستاذ جورج طرابيشي يقول إن ما يميز نهضة مطلع القرن تصميم هائل على دخول العصر، وبالنسبة لنا يبدو وكأنه تصميم على الخروج من القرن الواحد والعشرين. في بعض الأحيان يصل الإنسان إلى تشاؤم شديد، لو حلّل مضمون السجالات العربية والكتابات والمواقف أو حالة الأنظمة العربية أو حالة سلبية الجماهير، أو حالة أمية الجماهير بحيث يصل إلى تشاؤم بأننا سندخل القرن ٢١ ونحن غير جاهزين. لكن القضية الأساسية أننا في تحدي، المجتمعات الإنسانية المعاصرة التي لن تستطيع أن تتعامل تعاملا إيجابيا خلاقاً مع القرن الحادي والعشرين سيحكم عليها بالتخلف. الأستاذ محمود المراغي يتكلم بدقة حول أن المعالم الراهنة حتى الآن هي تركز في الثروة وانتشار للفقر، هذا صحيح. هذا التركز للثروة ليس قدراً حتمياً، وانتشار الفقر ليس قدرا حتميا، لأن هناك مجتمعات نجحت في التغلب على الفقر من خلال خطة جسورة، أو مشروع قومي مدروس مثل التركيز على التعليم، والتعليم مهم جداً كأساس للتنمية. إذن حتى لو كانت هذه ظاهرة فهي في رأيي ظاهرة مؤقتة، ولن تحكم الإنسانية إلى أبد الآبدين.

الكلام عن احتكار المعارف يحتاج إلى حوار طويل. نحن مجتمعات غير منتجة للمعرفة، بل مستهلكة لها. وحتى ننتج المعرفة.. مطلوب قدر أكبر من التكنولوجيا، بل مطلوب مناخ سياسي مواتي، وحرية تفكير وحرية إبداع، مطلوب سياسة علمية وتكنولوجية. وهذا موضوع يمكن أن يطول الحديث فيه. في السنوات الماضية عملت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم استراتيجية – وهي جهود طيبة – للعلم والتكنولوجيا في الوطن العربي على أرفع مستوى عالمي. حصل مسح كامل للقدرات العربية كلها، للتكنولوجيا، وقدمت سيناريوهات مختلفة: كيف نخرج من هذا الوضع الذي نحن فيه؟ إنما القرار السياسي لم يتخذ للأسف الشديد، وهذا أحد المجالات التي يمكن للوحدة العربية فيه أن تتحقق دون مشاكل سياسية، خطة عربية قومية للعلم والتكنولوجيا. هذه إحدى المسائل التي يجب أن نفكر فيها طويلاً.

الأستاذة سوسن تطرح قضية مهمة: هل يمكن حرق المراحل؟

لا بديل أمامنا إلا حرق المراحل، وليس من حل آخر لنا. فلا نستطيع أن نمر بنفس المراحل التي مر بها التاريخ الأوروبي. هناك فجوة ٤٠٠ سنة. لكن حرق المراحل يحتاج إلى سياسة

وتدبير، أما مسألة: هل يمكن أن نحسب الخسائر والمكاسب؟ نعم ممكن. هناك نموذج الاتحاد السوفيتي حيث حدث الانهيار الكبير دون أي حساب أو قياس، وهذه مسألة فوضى عارمة. وهناك مثال الصين: الانتقال المخطط من نظام إلى نظام بطريقة محسوبة، هذه مسألة أساسية يمكن حسابها، حيث إن مرحلة الانتقال يمكن حسابها ولا تترك للفوضى أو للعشوائية.

د. رضوان يقول :إن فكرة الزمن مخطئة في الواقع وفي الفكر، وهو يقسم اهتمامات الفكر العربي بين موضوع إشكالية التقدم والهوية والتراث... إلخ. ونحن الآن نطل على مرحلة جديدة.

مسألة الزمن مسألة إحساس ذاتي، وحين ننغمس في سجالات معينة اعتقد أننا لا نعيش حتى في القرن العشرين. هناك أحيانا أسئلة مطروحة على الباحث العربي حين يقرر أن يدخل في جدل شديد مع خصمه الفكري، وهذا ما أسمه تضييع وقت الأمة. إليكم هذا المثال، وإن كان غريبا. جريدة الشعب في مصر، وهي تتبنى الاتجاه الإسلامي، نشر أحد علماء الجماعات الإسلامية مقالاً وعقب عليه عادل حسين.

يقول المقال :إن الوصايا العشر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول إنها عشر خطوات متدرجة تبدأ بردع الشخص (أي مواطن في الشارع يرى منكراً يمنعه) وتصف الخطوة العاشرة بأن الأمر يؤدي إلى ضربه، بحيث أنه لو كان له لحية فلا ينتفها. والرجل جاد جداً في ذلك: يعني هناك عشر خطوات، وأن الضرب بحيث لا يؤذي الشخص. وعادل حسين يقول أنا لا أوافقك على هذا الكلام، وأرى تكوين فرق خاصة مدربة تدريباً خاصاً.

وأنا كتبت مقالة ساخرة بعنوان: «الأمن المركزي على الطريقة الإسلامية». ماهي الفرق الخاصة المدربة تدريباً خاصاً؟ من يترك الحق لأي مواطن يمشي بالشارع في أن يصحح سلوك مواطن أخر؟ هذا كلام ينشر، ونحن نضيع الوقت لنرد عليه. وهذا مثل على تضييع وقت الأمة في مشكلات زائفة، ومحاولة لانتزاع السلطة من جهة، ومحاولة تطبيقها في الشارع ونشر الفوضى من جهة أخرى. وهذه أمثلة لقضايا مزيفة تنحرف بجهد المفكر والباحث عن الطريق الصحيح، واعتقد أن مسألة الزمن العربي... تشعر أنه فعلاً زمن عربي ولا علاقة له بالزمن العالمي.

د. عبدالله الغذامي يقول: نحن نعيش في عصر ما بعد الحداثة. وهذا صحيح. مشكلتنا الحقيقية، مثل مسألة العولمة، كيف نتعامل بإيجابية خلاقة مع العولمة؟ أو عصر ما بعد الحداثة؟ أو الأفكار المطروحة؟ ذلك هو السؤال.

لكن التعامل معه فيه استسلام للواقع. وضرب هو مثلاً: إدوار سعيد، أن تكون ناقلا وناقدا في

نفس الوقت. وهذا ما قلته أنا من قبل : أن تتبع الفكر العالمي برؤية نقدية، أي أن يكون لك موقف، ولديك فكرة عن كيف تتولد الأفكار، وأن تكون متسلحا بمنهج علمي اجتماعي للمعرفة، وتعرف العلاقة بين الفكر والوجود، وليست المسألة مسألة قراءة كتاب أو تلخيص، بل مسألة رؤية نقدية للتراث العالمي، وقدرة على نقده وتحليله.

الأستاذ على حرب يتحدث عن أننا نمارس علاقتنا بالزمن وأن المشكلة في رأيه أن المسألة ألا نضع سدوداً أمام المعرفة. التراث الإنساني موجود، لكن السؤال يرد بشكل غير مباشر على هاشم صالح: هل نقنع بالرجوع إلى فلسفة القدامى أو فلسفة المعاصرين؟ ليست القضية قراءة للتراث القديم أو التراث الحديث، بل هي قضية موقف المثقف فيما يقرؤه ويتمثله.

الأستاذة فاطمة حسين تقول: كيف نصل بالتتبع النقدي إلى الفكر العالمي؟ وكيف نصل إلى ذلك دون لمس مباشر لنظام التعليم. واعتقد أنها وضعت يدها على عصب المشكلة. النظام التعليمي العربي يقوم على التلقين، ولا يقوم على تكوين ما أسميه العقل النقدي، وهذا جزء من مشكلتنا الحقيقية في الوطن العربي، وهذا ما يجعل جماهير عربية من المتعلمين الجامعيين ينخرطون في جماعات إسلامية يقودهم أميون وجهلة. تجد مهندساً أو طبيباً يقوده نجار أو حداد جاهل لا يجيد قراءة آية قرآنية باللغة السليمة، ويجري وراءه. كيف دخل الجامعة وكيف تخرج منها؟ الجامعة معناها تكوين العقل النقدي حتى يكون الاختيار رشيداً وبصيراً. وهذه مشكلة من المشكلات الحقيقية.

د. جابر عصفور

لن أقول في معرض ردي الأخير هنا على ما قيل سوى نقطتين لابد منهما للمزيد من توضيح الموقف: النقطة الأولى هي تأكيد أننا نعيش في عالمنا ما بعد الحداثة وما قبل الحداثة في آن. ولست منحازا إلى طرف من طرفي هذه الثنائية المصطنعة لأننا نعيش زمنا يتكون من أزمنة متصارعة نتيجة أنه زمن أزمة تتولد عنها رؤى مختلفة للعالم، كل رؤية تنطوي على زمن مختلف وفهم للزمن مختلف عن غيره. وتقبل طرف من ثنائية ما بعد أو ما قبل دون غيره تبسيط معرفي وتاريخي لموقف أزمة أكثر تعقيداً، ووقوع في أسر منطق الأزمة الأحادي الاتجاه على طريقة إما هذا أو ذاك.

المسألة أكثر تعقيداً، وتحتاج إلى منطق جدلي أكثر تركيباً من هذه الأحادية التي كأنها توازن بين الأهلي والزمالك.

أما النقطة الثانية والأخيرة فهي أننا يمكن أن نكون تلاميذ نجباء للغرب، لكن أي غرب. ولكن ليس أول التلمذة النجيبة هو تقليد الأستاذ، إنما أن نعي ما يقوله الأستاذ سواء كان في المشرق أو المغرب، في الماضي أو الحاضر، بما يضع خطاب هذا الأستاذ موضع المساءلة والنظر إليه من منظور إطار مرجعي يرتبط بشرطي التاريخي كتلميذ، ومن ثم رغبتي في الانتقال بوعيى المعرفي من اتباع الاستهلاك إلى إبداع الإسهام والإنتاج، والانتقال بمجتمعي المتخلف والمتعين من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، ومن التخلف إلى التقدم، ومن الظلم إلى العدل الاجتماعي، ومن هيمنة الصوت الواحد إلى تعددية الأصوات، ومن النظرة التي تقيس كل شيء على نقطة بعينها في الماضي إلى النظرة التي لا تكف عن بحث أفق واعد لها في المستقبل، هذا هو معيار القيمة الذي يحكم حركتي في الإنصات لفؤاد زكريا أو الإنصات لميشيل فوكو، في الإفادة من محمود شاكر، أوالإفادة من هابرماس، وهو منطق ليس بغريب على ثقافتنا الطليعية، وطه حسين نفسه كان يحدثنا عن قراءاته لعبدالقاهر الجرجاني بالكيفية التي كان يقرأ بها كتب صديقه أندريه جيد. فليس المهم لمن نقرأ، بل المهم كيف نقرأ، وكيف نتتلمذ؟ وما الهدف من ذلك كله؟ وهو البحث عن حل لتخلفنا، وصياغة موضوعية لسؤال المستقبل الذي لا يمكن أن يصاغ إلا بمفردات نابعة من الشرط التاريخي الذي نعيشه. فالحلم بالمستقبل هو جنين الواقع المتعين، وليس قفزاً عليه بأي حال من الأحوال.

أبرز معالم الجدة
في نهاية القرن العشرين

د. اسماعيل صبري عبدالله*

أدت التطورات التي تراكمت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى قرب نهاية القرن العشرين إلى تغيرات شاملة في كل جنبات حياة البشر، وكان أهم ما يميز هذه التطورات السرعة غير المسبوقة في معدلات التغيير وتعدد مجالاته. ونحن - مثل بقية شعوب العالم - نعرف أن أوضاع البشر على ظهر الكرة الأرضية تغيرت من خلال حصولنا على بعض الأدوات الحديثة (من الحاسوب إلى الهاتف المحمول) كما لو كانت فعل ساحر كبير، أو إذا تحذلقنا قلنا إنها التكنولوجيا. وليس في هذا القول ما ينفي تماما مفهوم السحر ما دمنا لانعرف بشكل محدد ومحدود قدرة تلك الأدوات. ومن ثم استأذن بادىء ذي بدء في تجاوز العنوان الوارد في هذه الندوة عن مداخلتي لأحاول أن أرصد بإيجاز بالغ أصول الظاهرة وفروعها والقوة الفاعلة في إحداثها، وكذلك مالها من آثار إيجابية أو سلبية.

* وزير التخطيط الأسبق ومدير منتدى العالم الثالث - القاهرة .

(١)

الرأسمالية والسيطرة على العالم

أولا: تذكرة لابد منها

وابدأ بالحديث عن الجانب الاقتصادي، لا بحكم المهنة فقط، ولكن أساسا لأن الظواهر محل البحث لم تهبط علينا من السماء ولا حملها إلينا نبي مرسل، وإنما هي من صنع البشر. ومن ثم لا مفر أمام الظواهر الكبرى من البحث عن القوى الاجتماعية ـ الاقتصادية التي دفعت إلى التغيير، وكانت المستفيد الأول منه. وأطرح فيما يلي عدة أمور أراها واقعا حاكما للتطورات التي نشهدها:

١ـ سعت الرأسمالية التي نشأت في غرب أوروبا منذ صورها الأولى في القرن السادس عشر إلى مد نفوذها ونشر أفكارها وتعميم آلياتها خارج القارة الأوروبية، وعلى حساب شعوب أخرى. فهي التي مولت «الاكتشافات الجغرافية» في ذلك القرن. والدليل القاطع على ما أقول ان اكتشاف «العالم الجديد» برحلة كولومبوس الشهيرة كان بمباركة من الكنيسة الكاثوليكية، وتأييد قوي من فيليب الثاني ملك اسبانيا. وما كانت تلك الأمور غير المادية لتكفي. وبالفعل مول الرحلة بيت تجاري من جنوا اسمه «تشنتريوني» (*) وكان الهدف المعلن للكنيسة هو نشر المسيحية بين أهل القارتين. أما الملك فكان يتطلع إلى الحصول على أموال طائلة من ذهبها وفضتها. أما التجار فكانوا يسعون إلى طريق جديد إلى آسيا الشرقية لا يمر بأيدي العرب والترك ولا تجار جمهورية البندقية وإمارة فلورنسه الوثيقة الصلة بتجار المشرق العربي، وبنمو الرأسمالية الصناعية انتشر الاستعمار الأوروبي في آسيا وافريقيا والاستيطان في الأمريكتين. فقد كانت الصناعة الآلية الحديثة في حاجة للسيطرة على موارد المواد الأولية، وكذلك فتح أسواق جديدة لمنتجات تلك الصناعة (**).

٢ـ وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر سيطرت الرأسمالية الغربية على كل أقطار الأرض وقسمتها إلى إمبراطوريات بين بريطانيا وفرنسا وروسيا أساسا، ثم ألمانيا بعد توحيدها.

---

* كما أن استعمار البريطانيين للهند بدأ على يد «شركة الهند الشرقية» التي تكونت بترخيص من الملكة اليزابيث (الأولى) في ديسمبر ١٦٠٠. وحذت فرنسا حذوها بإنشاء La compagnie des Indes التي تكونت بقرار من لويس الرابع عشر في ١٦٦٦.

** كانت صناعة الغزل والنسيج أول مسرح للميكنة. وكانت أوروبا تنتج الصوف والحرير الطبيعي، ولكن ازدهار تلك الصناعة اعتمد على القطن المستورد من المستعمرات.

ويقى للبرتغال جزء بسيط من القسمة بعد استقلال البرازيل. وحاولت إيطاليا بعد توحيدها أن تنال فتات الغنائم فاحتلت ليبيا وقطعة من أرض الصومال وغزت أثيوبيا دون أن تستطيع البقاء فيها. وهذا ما عرف باسم «عصر الإمبريالية». وفي داخل الدول الاستعمارية عمل الاتجاه الطبيعي في الرأسمالية نحو تركز الثروة والإنتاج على ظهور احتكارات كبيرة واسعة النفوذ في داخل كل إمبراطورية، وكان أسلوب الاحتكار يسود داخل كل صناعة بإفلاس صغار المنتجين أو شراء مصانعهم أو تجمع كبار المنتجين في اتحادات عرفت بشكلين: الكارتل والترست، ولامجال هنا لتفصيل ذلك.

٣- كانت الحرب عنصرا أساسيا في تطور الرأسمالية حتى إن تاريخها حتى ١٩٤٥ كان سلسلة من الحروب: حروب إقليمية لتوسيع مملكة على حساب أخرى (حرب المائة عام، حرب الثلاثين عاما، حرب السنوات السبع، حروب الثورة الفرنسية ونابليون بونابرت، الحروب بين ألمانيا وكل من فرنسا والنمسا، الحروب الروسية العثمانية.. إلخ) ثم الحروب الاستعمارية لغزو أقطار خارج أوروبا، أو لإعادة اقتسام المستعمرات انتهت بحربين عالميتين لم يفصل بينهما إلا عشرون سنة. وكانت تلك الحروب وسيلة مؤكدة لإثراء الرأسماليين من توريد ما يلزم للقوات المسلحة من طعام وكساء وسلاح وذخائر، فضلا عن الاستفادة من كل توسيع لرقعة الإمبراطورية التي ينتمون إليها، ورأى بعض المفكرين أن الحرب تدمر فائض الإنتاج الذي تقصر الأسواق المحلية عن استيعابه. وكانت حجتهم في ذلك التوازي الزمني بين الأزمات الدورية التي عرفتها أوروبا والولايات المتحدة كل عشر سنوات تقريبا والتي بلغت ذروتها في الكساد الأعظم ١٩٢٩ - ١٩٣٤ الذي وفر الأرضية لظهور الفاشية والنازية بطابعها العدواني الظاهر، والذي ساق الجميع إلى الحرب العالمية الثانية. وكان تكرار الحروب يفرض على الشعوب التعصب القومي وتمجيد الأمة وإعلاء قيمة الاستشهاد في خدمتها مما يحفظ جذوة كراهية الآخر وتقبل الثأر منه بالقتال. وظهر في كل دولة اعتقاد بأن بينها وبين دولة أخرى عداء أبديا.

وكان الحدث التاريخي الذي غير مجرى كل الأحداث هو استخدام القنبلة الذرية. فالطاقة التدميرية للسلاح النووي تجعل الحرب بين الدول الكبرى التي تملكه مدمرة للجميع، الغالب والمغلوب على حد سواء. ولم يكن أمام الرأسمالية الغربية إلا أن تستبعد الحرب كوسيلة لحل الصراعات فيما بين دولها، وحتى في مواجهة العدو المشترك (الاتحاد السوفيتي) اعتمدت الأطراف سياسة الردع، أي زيادة الطاقة التدميرية للأسلحة الحديثة إلى حد يردع الطرفين عن المغامرة بالحرب. واتجهت الدول الصناعية نحو البحث عن وسائل سلمية للتوفيق بين مصالح

الدول وحل ما يكون بينها من نزاع بطرق أخرى. وكان مولد عملية الوحدة الأوروبية على يدي ديجول وأدنياور مبنيا على تحالف خصمين خاضا سلسلة من الحروب في مواجهة استمرت حوالى مئة عام، ومحاولة توفير إطار للمصالح المشتركة، وحل المنازعات لا يقتصر عليهما فقط، ولكن يتسع تدريجيا إلى أوروبا الغربية كلها. وظل هذا الهاجس حتى وقتنا هذا. فقد صرح شيراك بعد توليه رئاسة الجمهورية أن البديل الوحيد لأوروبا المتحدة هو الحرب، ومن ثم فلا بد من حل كل الخلافات ودعم تطور أوروبا وتداخل مصالح أقطارها وتكاملها.

ولكن فكر رجلي الدولة الكبيرين لم يمتد - بحكم السن والتكوين الفكري السابق - إلى وضع الرأسمالية على مستوى العالم كله. وتكفلت الشركات الرأسمالية الكبرى بتوفير تكوين جديد قوامه اقتسام أسواق الكرة الأرضية كلها بين شركات عملاقة تستخدم آليات الاقتصاد، وتعمل قانون داروين «البقاء للأصلح» الذي يحكم آليات السوق، ومن هنا ظهرت الكوكبة.

ثانيا: الشركات الكوكبية

١- الكوكبة

لم يلتق الكتاب العرب على اسم واحد لظاهرة كثر حديثهم عنها. فقد أسماها البعض «العولمة» وقال البعض الآخر «الكونية» وعلى أية حال يتفق معظمهم على النظرة الإيجابية لهذا الذي يجري في عالم اليوم. وربما وجد المرء أساس هذا الاحتفاء في انهيار الاتحاد السوفييتي. فالناس عادة يتبرؤون من المهزوم ويعجبون بالمنتصر. وقد فسر القوم ما جرى فيما كنا نصفه بوطن الاشتراكية على أنه انتصار حاسم للرأسمالية أبعد الاشتراكية كاختيار بديل بشكل قاطع ونهائي. ومن ثم كان من الطبيعي أن تجذبهم «أيديولوجية السوق»، ويتحدثون عن فضل الليبرالية على الناس. ويقتربون بذلك عما قيل من «نهاية التاريخ» وإن انتقد بعضهم الكتاب المذكور. وعايش هذا التوجه الحديث عن العالم ذي القطب الواحد والتسليم بأن الولايات المتحدة سيدة العالم التي لا يرد لها قول. ومن نقطة انطلاق أخرى - الثورة العلمية والتكنولوجية - قيل إن من يملكها يحكم العالم، ولا حياة لشعب لا يدخل غمارها، بل كتب بعضهم أن الاقتصاد قد فقد أهميته السابقة وحلت محله المعلوماتية. ولم يفلح ما يشغل أهل الغرب من بطء في النمو وتزايد في البطالة والتهميش وتراجع في مستوى التعليم وانتشار للمخدرات وظهور اليمين المتطرف (والمسلح في أمريكا) في الساحة السياسية والانتخابات الأوروبية والتشريعية والمحلية، ومن تكاثر ملل ونحل غريبة الشأن تعيش في أوهام لا صلة لها بالعقل.. إلخ، في جذب أي قدر يذكر من الانتباه لدى المفكرين

والمحللين العرب. فانتصار الرأسمالية كامل ومطلق، وهزيمة الاشتراكية تامة وأبدية الأثر. وقبل معظم الكتاب تراجع دور الدولة التي تحولت في نظرهم من قوة قادرة على دفع الشعب بخطوات حاسمة على طريق التقدم والتنمية، إلى بيروقراطية شمولية تعطل التنمية، في حين شغلهم كثيرا حديث «صراع الحضارات» وما أسموه قضية الهوية. وفي كل ما خطه القلم من كتب ومقالات ومحاولات تأصيل أو تحليل أهمل تماما البحث في نشأة الظاهرة والقوة الفاعلة في تشكيلها. وهكذا يكاد «دخول البشرية في عصر جديد تماما» أن يكون نهاية للبحث العلمي الاجتماعي يشابه «نهاية التاريخ». والمفجع في هذا كله هو الانصراف عن البحث في قضايانا القطرية والقومية، واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين «بالمتغيرات العالمية» وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمي يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر.

وتمهيدا لما سنقدمه من محاولة تحليلية لابد أن نصحح في إيجاز الظاهرة وأسبابها ومن حركها. ونبدأ بالترجمة الصحيحة للاسم الانجليزي للظاهرة وهو Globalizationوهو مشتق من Globe بمعنى الكرة، والمقصود به هنا الكرة الأرضية، الكوكب الذي نعيش على سطحه. ومقابل «العالم» هو World، ومقابل «الكون» هو Universe . وكلمة العالم تعني البشرية، والنسبة إليها توحي بمشاركة الناس جميعا في انتشار الظاهرة محل الدراسة، كما أن هذا الاسم ليس من مفردات جذر في اللغة العربية. وقد وجدت في المعاجم فعل «كوكب» بمعنى أحجار وضع بعضها على بعض في غير شكل محدد. وهو يقابل «كوَّم» في تجميع التراب. ورأيت الاحتذاء بسلفنا القريب حين نقلوا فعل «ثقف» من صقل السيف إلى صقل العقل، وأدخلوا في لغة العرب «الثقافة» بالمعنى المتداول عندنا حاليا. ومهما يكن من أمر، لابد من تحديد المسمى فيما وراء الخلاف حول الاسم. والمقصود بالكوكبة هو «التداخل الواضح لأمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة دون اعتداد يذكر بالدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراءات حكومية».

وواقع الأمر أن الرأسمالية غيرت بنيتها من احتكارات «قومية» تنتمي إلى دولة محددة ومتخصصة في إنتاج معين، وتتمتع بسوق الامبراطورية التي تسيطر عليها تلك الدولة، وتحرص على حماية تلك السوق إلى كائن غريب تماما هو الشركة الكوكبية global corporation. ومن ثم لابد من التوقف عند السمات المميزة لهذا النوع الجديد من النشاط الرأسمالي. وهنا يتعين على الباحث دراسة الواقع وتطوره لاستخلاص تلك السمات، وقد توفرت منذ ١٩٩٢ على متابعة البيانات والمعلومات وبصفة خاصة ما تنشره مجلة «فورشن» الأمريكية سنويا عن أوضاع أكبر

خمسمئة شركة كوكبية The Global 500 corporations، وكذلك دراسة ظاهرة الاندماج merger أو اكتساب السيطرة acquisitionالتي لا يكاد يمر يوم دون أن تدفع وسائل الإعلام خبرا جديدا فيها. وتسمى تلك الشركات «متعدية الجنسية» Transnationalوليس متعددة الجنسية multinational. فهذا الاسم الأخير ينطبق فقط على شركات تساهم في رأسمالها عدة حكومات، ومن هنا يأتي الوصف المذكور، أما الشركات التي نحن بصددها فإنها تتعدى الجنسيات والحدود القومية للدول ذات السيادة. والتعدي يقابل trans كما نقول الفعل المتعدي transitive verb . وهذا ما يحمل على ضرورة عرض سماتها المميزة:

أ ـ **الضخامة:** وأول سمات الشركة متعدية الجنسية ضخامة الحجم. ولا يقاس الحجم بمقدار رأس المال لأنه لا يمثل إلا جزءا بسيطا من إجمالي التمويل المتاح للشركة، ولا برقم العمالة لأن تلك الشركات ولدت في أجواء ثورة تكنولوجية رفعت إنتاجية العمل فيها إلى مستويات غير مسبوقة بما يستتبعه ذلك من تسريح عمال لا زيادة أعدادهم. كذلك لايصلح حجم الإنتاج مقياسا في هذا المجال للتنوع الشديد في المنتجات التي يخضع إنتاجها لشركة متعدية الجنسية واحدة. وأهم مقياس متبع هو رقم المبيعات Sales figure، أو ما يسميه الفرنسيون رقم الأعمال chiffre d'affaires. وتعتمد مجلة «فورشن» في ترتيب الشركات الكوكبية الكبرى مقياس حجم الإيرادات revenues. وهكذا نرى أن الشركة الأولى بين الخمسمئة المدروسة كانت في ١٩٩٥ «ميتسوبيشي» بإجمالي إيرادات ١٨٤.٤ مليار دولار، وحققت أصغر شركة في المجموعة «تيليبراس» ٨.٩ مليار. اما في ١٩٩٧ فكانت «جنرال موتورز» تتصدر القائمة برقم إيرادات ١٦٨.٤ مليار دولار. أما أصغر الإيرادات (٩.٤ مليار) فكان من نصيب بنك إيطالي.

ب ـ **تنوع الأنشطة:** لا تقتصر الشركة متعدية الجنسية على إنتاج سلعة واحدة رئيسية تصطحب أحيانا بمنتجات ثانوية by-products. ولا تلجأ إلى التكامل الرأسي أو الأفقي كما كان الحال في أشكال الكارتل والترست. وعلى العكس تتعدد منتجاتها، وذلك في أنشطة متعددة ومتنوعة ليس لها جامع منطقي يسوغ قيام الشركة بها. والدافع الحقيقي لهذا التنوع هو رغبة الإدارة العليا في التدني باحتمالات الخسارة. فهي إن خسرت في نشاط يمكن أن تربح من أنشطة أخرى. وهذا ما وصفه بعض الاقتصاديين بأن هذه الشركات أحلت وفورات مجال النشاط economies of scope محل وفورات الحجم economies of scale التي اعتمدت عليها الاحتكارات الكبرى حتى عشية الحرب العالمية الثانية. وييسر هذا التنوع حقيقة أن الشركة متعدية الجنسية لا تنتج بنفسها إلا المحدود من السلع التي تدخل فيها مكونات من إنتاج شركات

أخرى، ولذلك فهي أقرب إلى الشركة القابضة ،ولكنها تتميز عنها باهتمامها البالغ بأعمال البحث والتطوير وقضايا التمويل والتسويق. فالشركة الدولية للتلغراف والتليفون ITT تمتلك مثلا شبكة فنادق شيراتون المنتشرة في مدن العالم كله تقريبا. وشركة ليون لمياه الشرب La Lyonnaise des Eaux تمتلك عددا من الصحف. وأهم ما يلاحظ في هذا الصدد أن الشركات متعدية الجنسية قد فككت الإنتاج الصناعي، وفرضت التخصص في إنتاج مكونات السلع، ثم إنشاء وحدات تجميع. وتنتج تلك المكونات إما شركات تابعة للشركة متعدية الجنسية، وإما شركات أصغر حجما بكثير تتعاقد معها من الباطن لتتحول من إنتاج سعلة كاملة إلى إنتاج بعض المكونات في مقابل ضمان تصريف المنتجات. ومن الناحية الواقعية يعني هذا أن الشركة متعدية الجنسية يمكن بطريق التعاقد من الباطن Subcontracting أن تسيطر على عدد كبير من الشركات دون أن تفرط في دولار واحد من أموالها لشراء أسهم.

ولعل أوضح مثل على انتشار التخصص في إنتاج مكونات هو حالة الطيارة كونكورد التي تدخل فيها مكونات من إنتاج ثلاثين ألف مصنع موزعة في أقطار متعددة. وعلى مستوى أقل تحصل مصانع السيارات على مكونات من خارج مصانعها ومن دول مختلفة بحيث أصبحت كل سيارة بغض النظر عن الاسم التجاري المألوف تحتوي على مكونات من عدد كبير من المصانع في بلدان مختلفة ليست بالضرورة ملكا لها. وهذا ما يسمى في الولايات المتحدة out sourcing والذي أدى إلى اغلاق عدد لا يستهان به من مصانع الشركات الكبرى. كما أن هذا الأسلوب في الإنتاج يجعل من الصعب نسبة سلعة معينة إلى بلد معين واحد، ومن ثم ثار الجدل حول شهادة المنشأ، ولجأ الاتحاد الأوروبي إلى تحديد بلد المنشأ بأنه البلد الذي تحققت فيه أعلى نسبة من القيمة المضافة. وقد رفضت بعض الدول الاعضاء فيه منح الإعفاء الجمركي للسيارة «هوندا» المصنعة في بريطانيا لأن معظم مكوناتها مصنع خارج المملكة المتحدة في اليابان أو غيرها من دول الاتحاد.

ج - الانتشار الجغرافي: تنشط الشركة متعدية الجنسية بالتعريف في عدد من الأقطار، ويمكن أن نأخذ من «تقرير الاستثمار في العام ١٩٩٢» مثلا بليغ الدلالة هو شركة ABB التي تكونت في ١٩٨٧ من اندماج شركة سويدية كبيرة ASEA وأخرى سويسرية ضخمة Brown Bovery والتي استثمرت فور تكوينها ٣,٦ مليار دولار شملت إدماج أو شراء ٦٠ شركة أخرى. وهي تسيطر حاليا على ١٣٠٠ شركة منها ١٣٠ في بلدان العالم الثالث و٤١ في بلدان شرقي أوروبا. ولنا أن نتخيل هول إدارة هذا كله بأساليب الإدارة المألوفة. وقد وجدت الشركة الضخمة

العون فيما أبدعته الثورة العلمية والتكنولوجية في مجالي المعلومات والاتصالات. فكل شركة تابعة تعمل في سوق الدولة التي استقرت فيها كشركة محلية تحصل على احتياجاتها من الخدمات، ومن التمويل من داخل هذه السوق ما أمكن، وتنافس منتجاتها انتاج غيرها من الشركات المحلية أو المنتجات المستوردة. وتتعامل الشركات التابعة مع بعضها البعض دون حاجة إلى إذن سابق من الإدارة العليا. ولكن المعلومات عن نشاط كل شركة تابعة تصل أولا بأول للإدارة العليا كما تصلها معلومات من تلك الإدارة عبر شبكات اتصالات فضائية تملكها الشركة الأم وبالاستخدام المكثف للحاسوب وقواعد المعلومات. وضمانا لتسهيل الاتصالات اعتمدت هذه الشركة متعدية الجنسية اللغة الانجليزية لغة عمل في كل أنحاء شبكة الشركات التابعة، واتخذت الدولار الأمريكي وحدة حساب للجميع، وأنشأت الشركة لخدمة أغراضها ثلاثة مراكز للبحث والتطوير تضم ١١٠٠٠ من الباحثين والخبراء، كما أنها تملك بنكا ABB Credit ومركز معلومات Business Information Center ومركز تمويل World Treasury Center لتوفير الخدمات المالية لشركاتها، وبصفة خاصة تعبئة موارد مالية لمواجهة التوسعات أو شراء شركات أخرى أو إنشاء شركات جديدة. هذا وفي ١٩٩٥ احتلت ABB المنزلة ٧٠ بين الشركات الخمسمئة الكبرى التي نشرتها مجلة Fortune أي أن هناك ٦٩ شركة أكبر حجما منها. وقد ارتفعت في ١٩٩٧ إلى المرتبة ٦٨. ويديرها مجلس إدارة من ثمانية أعضاء ينعقد في مقرها القانوني في سويسرا. ونلاحظ بالطبع أن السوق السويسرية لا يمكن أن تستوعب إلا نسبة بسيطة للغاية من إجمالي مبيعات الشركة، وقبلها كان من المعروف أن السوق السويسرية تستوعب ٤٪ من مبيعات شركة نستله، وأن هولندا لا تشتري إلا أقل من ٩٪ من مبيعات فيليبس.

ومن ناحية أخرى كثيرا ما تكون الشركة التابعة ذات حجم كبير وإيرادات هامة قد تفوق إيرادات الشركة متعدية الجنسية في بلد المقر الرسمي. وعلي سبيل المثال ان إيرادات شركة هوندا موتورز الأمريكية تمثل ٤٢٪ من إجمالي إيرادات الشركة الأم اليابانية. ونجد الشركة الأمريكية التابعة لشركة Siemens الألمانية تحقق ٤٧٪ من إجمالي إيراداتها، وأخيرا تحصل شركة E.J. Seagram الكندية على ٨٠,٩٪ من إجمالي إيراداتها من الشركة الامريكية التابعة لها.

د - **تعبئة المدخرات العالمية:** من الشائع القول إن الشركات متعدية الجنسية هي المصدر الأساسي للاستثمار الاجنبي. ويتوهم كثير من أبناء العالم الثالث أن تحت يدها خزائن قارون، فإذا دللناها تدفق الخير العميم. وواقع الأمر يختلف جذريا عن ذلك لأن تلك الشركات في حاجة

مستمرة للحصول على تمويل متزايد. ونقطة البدء في التحليل هي أن كلا من تلك الشركات ينظر إلى الكرة الأرضية كسوق واحدة. وكأي شركة، تسعى الشركة متعدية الجنسية لتعبئة مدخرات من تلك السوق في مجموعها. ولنفصل ذلك بعض الشيء.

كما تعتمد كل شركة مساهمة جادة في الأساس على بيع أسهمها إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد في حدود سوقها القومية، تطرح الشركة متعدية الجنسية اسهمها في كل الأسواق المالية الهامة في العالم: طوكيو - زيوريخ - فرانكفورت - ميلانو - باريس - لندن - نيويورك. بل وكذلك فيما يسمونه «الأسواق الناهضة» Emerging markets: هونج كونج - سنغافوره - بومباي.. إلخ. وبالتالي يمكن مثلا أن نقول إن مصريين مقيمين في وطنهم يملكون أسهما في شركات متعدية الجنسية. فإجمالي رصيد استثمارات هؤلاء المصريين في أوروبا وأمريكا يزيد عن مئة مليار دولار. ولابد أن جزءا من هذا المبلغ موظف في حوافظ أوراق مالية لدى بنوك البلدان المتلقية لتلك الاستثمارات. وأي حافظة أوراق مالية تتضمن بالضرورة أسهما لشركات متعدية الجنسية نظرا لما يفترض في تلك الشركات من مكانة مالية. ونضيف هنا أن تلك الشركات تصدر اسهما جديدة عقب كل عملية اندماج أو انتزاع استباقا للعوائد الإضافية التي تترتب على وضع الشركة الجديد. وهكذا تعبىء مدخرات محلية في بلد مقرها القانوني وبعض البلدان الأخرى. ومن الأمثلة على ذلك ما اسمته السيدة مارجريت تاتشر «الرأسمالية الشعبية» حين قررت طرح ٥٠٪ من أسهم بعض الشركات خصصتها لصغار المدخرين، فقد كان القصد الحقيقي توفير تمويل إضافي دون تأثير على سلطة القرار في الشركة المعنية (ليس للمساهمين الكثيرين المتفرقين أي دور في الجمعية العمومية أو في مجلس الإدارة كما هو معروف)، كما أن هذا الانتشار الواسع لحاملي الأسهم يعني عدم قدرة معظمهم على حضور الجمعية العمومية للشركة، وبالتالي يمكن أن يسيطر عليها تماما جماعة تملك ١٠٪ - ١٥٪ من إجمالي الأسهم.

وتعتمد الشركات متعدية الجنسية عند الإقدام على عمليات كبرى - مثل شراء أسهم شركة منافسة بالقدر الذي يسمح بالسيطرة على إدارتها - إلى الاقتراض من البنوك متعدية الجنسية بمعدلات عالية تقدر بمئات الملايين من الدولارات. ونحن نعرف أن البنك يقرض أساسا مما لديه من ودائع ومدخرات القطاع العائلي (أي مدخرات الطبقات الوسطى). وهكذا رأينا بنكا يابانيا يوفر قرضا لشركة متعدية الجنسية مقرها في الولايات المتحدة لتشتري شركة أخرى أمريكية المقر أيضا، كما أن هذه الشركات تستقطب الجزء الأعظم من تدفقات الاستثمار الأجنبي المباشر وتوجهه أساسا إلي أسواق الدول الصناعية التي تمثل ثلاثة أرباع السوق العالمية (رغم أن

سكانها لا يزيدون عن ١٨٪ من سكان العالم). وهكذا تستغرق الاستثمارات المتبادلة بين تلك الأسواق أكثر من ثمانين في المئة من المتوسط السنوي للاستثمار الأجنبي المباشر.

من القواعد الأساسية في الشركات متعدية الجنسية إلزام كل شركة تابعة بأن توفر محليا أقصى ما يمكن من التمويل اللازم لها، ويتم هذا بأشكال مختلفة منها: المشروعات المشتركة، طرح أسهم في السوق المالية المحلية، الاقتراض من الجهاز المصرفي المحلي، الاقتراض المباشر من الجمهور عن طريق إصدار سندات بالعملة المحلية(*).. إلخ. وكما رأينا في أسلوب التعاقد من الباطن يمكن ألا تساهم الشركة متعدية الجنسية في رأس مال الشركة التابعة إذا شيدت المشروع على نحو يجعل الشركة التابعة تعتمد على الشركة الأم (أو إحدى شركاتها التابعة) في استيراد الآلات وقطع الغيار وبعض مستلزمات الإنتاج الهامة أو بعض مكونات إنتاج السلعة محل نشاط الشركة التابعة. فهنا لا تهتم الشركة الأم كثيرا بالربح الذي تحققه الشركة المحلية لأنها تنقل مناسبة تحقيق الربح من عملية بيع المنتجات إلى عملية توريد مايلزم الشركات التابعة من hardware (آلات وقطع غيار ومواد) software, (المعرفة الفنية والتنظيمية والإدارية) كما يمكن أن تحقق ربحا إضافيا إذا اشتغلت بتسويق منتجات الشركة التابعة خارج سوقها المحلية. ولعل أهم مايحصل عليه القطر المضيف للشركة التابعة يكمن في استغلال نفوذها لدى بعض الحكومات الغربية لتقدم للقطر منحا أو قروضا ميسرة. وتغطي المنح عادة تكلفة الدراسات اللازمة لإقامة المشروع، كما تغطي القروض الميسرة جزءا من تكاليف إقامة المشروع أما الجزء الهام الذي يتمثل في تشييد المشروع حتى تسليم المفتاح فإن الإقراض لتمويله يكون عادة بسعر الفائدة السائد في الأسواق العالمية. ومن هذا المنظور ترحب الشركات متعدية الجنسية عادة بالمشروعات المشتركة مع القطاع العام. فمادام الربح المنتظر من إنتاجه لا يعني الشركة لأنها تنقل الربح Profit transefer إلى مرحلة سابقة للإنتاج فلماذا لا تتقاسمه مع الحكومة وتكسب بذلك تحسين مشاعر المواطنين إزاء الشركات الأجنبية.

هـ ـ تعبئة الكفاءات: لا تتقيد الشركة متعدية الجنسية بتفضيل مواطني دولة معينة عند اختيار العاملين فيها حتى في أعلى المستويات التنفيذية. وعلى سبيل المثال ينتمي اعضاء مجلس إدارة ABB الثمانية إلى خمس جنسيات، فلاتفضيل للسويسريين ولا للسويديين. وكفاءة الأداء efficiency رهن بكفاءة العاملين بالمعنى الواسع (الذي يضم ايضا النفوذ السياسي على

* وعلى سبيل المثال نشير إلى نجاح البنوك الأمريكية العاملة في مصر في الاقتراض من السوق المصرية بإصدار سندات بمئات الملايين من الجنيهات، وهذا عكس ما كان يتوقعه انصار سياسة الانفتاح من أن التصريح للبنوك الأجنبية وسيلة أساسية في جذب الاستثمارات من الخارج.

الحكومات في بعض الحالات). والنمط السائد حاليا هو الاستفادة من الكادر المحلي لكل شركة تابعة في إفراز العناصر الواعدة ثم تصعيدها إلى الكادر الدولي للشركة الأم بعد اجتياز سلسلة من الاختبارات والمشاركة في عدد كبير من الدورات التدريبية. وهذا التصعيد هدف عزيز على أبناء العالم الثالث العاملين على الكادر المحلي، ومن ثم يتسابق النابهون منهم من أجله. وإذا كانت الجامعات الغربية قد لعبت في الستينيات والسبعينيات الدور الأساسي في استنزاف القادرين من أبناء الجنوب فيما سمي Brain drain فإن المسئول الأساسي عن هذه الظاهرة هو الآن الشركات متعدية الجنسية. فهي «تستورد» خبراء نا وتصدر لنا خبراء من دول أخرى ما دمنا نريد الاعتماد الكامل على الخبرة الأجنبية. وقد يصل أفراد من أبناء الجنوب الذين يدرسون في الجامعات الغربية إلى العمل في شركات متعدية الجنسية من خلال عملية اصطياد الرؤوس head hunting التي تمارسها مثلا الشركات الأمريكية التي تفتش في الجامعات عن الشباب الواعد وتساعده على تمويل الدراسات العليا وتربطه بها منذ أيام الدراسة. وأخيرا تسعى كل شركة متعدية الجنسية إلي اجتذاب العاملين المبرزين في شركات أخرى.

٢- الشركات الكوكبية واقتصاد العالم

أحدث ما تحت يدي من بيانات عن مكانة هذه الشركات في اقتصاد العالم هو مانشرته مجلة فورشن في يوليو ١٩٩٧ عن أكبر خمسمئة شركة في العالم. وفيما يلي ما أمكن أن استخلصه من تلك البيانات:

أ - بلغ إجمالي إيرادات revenues تلك الشركات الخمسمئة في ١٩٩٦ (١١.٤٣٥) أحد عشر تريليوناً وأربعمئة وخمسة وثلاثين مليار دولار. وعلى سبيل المقارنة نجد أن مجموع الناتج المحلي الإجمالي لدول العالم في السنة السابقة (١٩٩٥) كان أكثر قليلا من ٢٧.٨ تريليون دولار. وكان الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة الأمريكية ستة تريليونات وتسعمئة واثنين وخمسين مليار دولار. وهكذا يمثل رقم إيرادات الشركات المذكورة (وليس الجنسية) ١٦٤٪ الناتج المحلي الإجمالي للولايات المتحدة و٤١٪ من الناتج المحلي الإجمالي للعالم كله. وإذا أخذنا في الاعتبار بقية الشركات متعدية الجنسية (الذي يقدره البعض بأكثر من ٣٠ ألف شركة) يمكن أن نقول دون احتمال خطأ كبير أن إيرادات هذه الشركات أكثر من نصف الناتج المحلي الإجمالي في العالم. أما قيمة الأصول فكانت ٩٣.٢ تريليون دولار وعدد العاملين ٣٥.٥ مليون عامل وصافي الأرباح ٤٠٤.٤ مليار دولار.

ب ـ ويوضح التوزيع الجغرافي للخمسمئة شركة بين الأقطار التي بها مقر الإدارة العليا لكل شركة علاقات القوى في اقتصاد العالم. وتظهر بيانات فورشن التوزيع الآتي لما يسمى home countries بالمقابلة مع host countries والذي يسقط الجنسية الواحدة عن أي شركة. فالمقر القانوني لا يعني بالضرورة وجود الجزء الأكبر من نشاط الشركة في هذه الدولة. وقد ضربنا أمثلة سابقة في هذا الشأن. كما أن وجود «المحل القانوني» في أرض دولة يمكن أن يكون مجرد تعبير قانوني يسجل في مدينة متواضعة ليس بالقرب من السلطة السياسية، فنجد مثلا مقر شركة اكسون (الثامنة في ترتيب الخمسمئة) في مدينة Bentonville في ولاية أركانساس. ونجد مقر شركة جونسون وجنسون (١٥٢ في القائمة) في مدينة برونزويك في ولاية نيوجرسي.

وفيما يلي التوزيع الجغرافي للمقار القانونية للشركات الكوكبية الخمسمئة محل الدراسة:

في الشمال

٤٧٢ شركة

١٦٢ شركة في الولايات المتحدة

٦ شركات في كندا

١٢٦ شركة في اليابان

١٥٨ شركة في الاتحاد الأوروبي

١٤ شركة في سويسرا

٥ شركات في استراليا

شركة واحدة في روسيا الاتحادية

في الجنوب

٢٨ شركة

١٣ شركة في كوريا الجنوبية

٥ شركات في البرازيل

٣ شركات في الصين (شاملة هونج كونج)

٦ شركات بمعدل شركة واحد ة في كل من: فنزويلا، المكسيك، تركيا، ماليزيا، الهند، تايوان، جزر أنتيلس الهولندية.

وظاهر على نحو قاطع أن الإدارات العليا للشركات متعدية الجنسية موزعة مثالثة بشيء من التقريب بين ثلاثة أقطاب متكافئة: الولايات المتحدة ـ الاتحاد الأوروبي ـ اليابان. أما الشركات التابعة لها ـ وتعد بالآلاف ـ فهي منتشرة في كل بقا ع الأرض شمالا وجنوبا وشرقا وغربا. ويتأكد وضع الشمال في مواجهة الجنوب إذا أضفنا كندا وسويسرا واستراليا، كما أن الدور الحاسم لمجموعة السبع دول الصناعية الكبرى يبدو جليا حين تعرف أن بها مقار ٤٢٤ شركة من إجمالي الخمسمئة أي بنسبة ٨٤.٨٪.

وأخيرا فإن أكبر عشر شركات تقع ست منها في اليابان وثلاث في الولايات المتحدة وتكملها شركة شل التي توصف بأنها بريطانية هولندية. ويبلغ إجمالي إيراداتها ١٣٣٥.٧ مليار دولار أي ١١.٦٪ من إجمالي الخمسمئة شركة مع أن عددها ٢٪ فقط من مجموع الشركات. ويجب الإشارة إلى أن الأوضاع النسبية للشركات متعدية الجنسية تتغير من سنة إلى أخرى. فشركات «جنرال اليكتريك» و«IBM» كانت ضمن العشر الكبار في ١٩٩٣، ولكنها تراجعت في ١٩٩٥ إلى الموقع ٢٠ و١٨ على التوالي أما في ١٩٩٦ فقد ارتفعت «جنرال اليكتريك» إلى المرتبة ١٢ في حين اختفت IBM من قائمة الخمسمئة. كما أن معدلات الربح والخسارة تتفاوت كذلك. وبمقارنة سنة ١٩٩٤ بسابقتها نجد أن شركة سوني قد تراجعت أرباحها بمقدار ثلاثة مليارات، وبنك الكريدي ليونيه الفرنسي خسر ٢.٢ مليار دولار، وشركة الصناعات المعدنية الألمانية ١.٦ مليار. وشركة بل أتلانتيك (الامريكية) ٧٥٤.٨ مليون دولار.. إلخ. كما تكشف بيانات ١٩٩٥ عن خسائر ضخمة لبعض الشركات: ٥.١ مليار في الكاتيل و٤.٤ مليار بنكودو برازيل، ٤ مليار في ديملر بنز (صاحبة مرسيدس). فضخامة حجم الأعمال ليست ضمانا ضد الخسارة، بل كثيرا ما تكون الخسارة ضخمة ايضا.

ومازال قانون التركز فاعلا يوجه الشركات نحو ابتلاع الكبيرة للصغيرة. بل إنه لا يكاد أن ينقضي يوم دون أن تأتي الأخبار المالية العالمية بنبأ عن اندماج شركتين أو ثلاث من الشركات الكبرى متعدية الجنسية. أو المفاوضات على طريق الاندماج، أو سعي شركة لشراء نسبة مسيطرة من أسهم شركة كبرى أخرى لتطرد الأقلية المسيطرة التي رفضت الاندماج. وهذا ما يسمى الانتزاع take over. وهذه العمليات تدر ربحا كبيرا للمسئولين عن اتمامها ودخلا وفيرا لشركات الخدمات المالية والبنوك وبيوت المحاماة... وأحيانا بعض المسئولين في حكومات. ونضيف في هذا الصدد أن انفلات أسواق الصرف والأسواق النقدية من كل رقابة في ظروف الركود في الإنتاج دفع الشركات متعدية الجنسية كلها إلى الاشتغال بأعمال المضاربة في تلك الأسواق وتحقيق أرباح طائلة ، وأحيانا خسائر فادحة (حالة بنك بارينج مثلا). وبصفة عامة يسيطر طابع النشاط المالي على الإدارات العليا لهذه الشركات والموارد التي توجه لعمليات الاندماج أو الانتزاع أكبر بكثير مما يوجه نحو الاستثمار الإنتاجي.

ج - وتنعكس القدرات الإنتاجية والتسويقية لهذه الشركات على مكانتها في التجارة الدولية. فلنا أن نستنتج ببساطة أن من له هذه القدرات لابد أن يسيطر علي جزء أساسي من التجارة الدولية. ولكن الأمر يذهب إلى أبعد من هذا. فكل شركة متعدية الجنسية تشكل شبكة تجارة دولية بين الشركات التابعة لها أو المرتبطة بها تمارس الاستيراد والتصدير بين بعضها البعض. وأكثر ما يكون موضوع تلك التجارة مكونات صناعة، وقد اختلفت التقديرات فيما يخص نسبة هذه

التجارة داخل شبكات الشركات التابعة لشركة واحدة Intra-firm كنسبة من حجم التجارة الدولية وأرجح التقديرات في نظري ٤٠٪. ثم تأتي بعد ذلك التجارة بين مجمل الشركات التابعة لكل الشركات الأم Interfirm وإذا جمعنا النوعين معا لن يكون بعيدا عن الصواب القول بأن معظم التجارة الدولية حاليا يتشكل منها. ومن وقت لآخر تظهر بيانات ذات دلالة. فمن المعروف أن الولايات المتحدة لها نصيب الأسد في تجارة المكسيك الخارجية. وقد اتضح أن فروع وتوابع الشركات المتعدية الجنسية أمريكية المقر تسيطر على ٤٠٪ من صادرات المكسيك إلى الولايات المتحدة. كما ثبت أن ٦٠٪ من عجز الميزان التجاري الأمريكي مع كندا يرجع إلى واردات أمريكية من فروع وتوابع الشركات الأم المستقرة في الولايات المتحدة.

ونذكر هنا أمرين سبقت الإشارة إليهما ويلعبان دورا هاما في إحكام قبضة الشركات متعدية الجنسية على التجارة الدولية. وأولهما ظاهرة انتشار اقتصار كل مصنع على إنتاج بعض مكونات السلعة النهائية ثم ظهور مراكز للتجميع قرب الأسواق الكبرى. فالآن يصعب على المرء أن يجد سيارة صنعت بالكامل في قطر واحد ويصدق ذلك حتى على السيارات الفاخرة. فمثلا أحدث طراز MBW الذي أثيرت حوله حملة إعلان قوية تبين أن ٤٠٪ من مكوناته مستوردة من أقطار متعددة. وهذه الظاهرة حملت لجنة الاتحاد الأوروبي (ومقرها بروكسل) على تحديد نسبة المكونات المحلية وتلك المستوردة من أقطار أخرى اعضاء في الاتحاد الأوروبي إلى إجمالي قيمة السيارة. وقد أشرنا أعلاه إلى رفض فرنسا ودول أخرى من الاتحاد إعطاء السيارة هوندا المنتجة في بريطانيا الإعفاءات المقررة في السوق الواحدة لأنها لا تفي بالشرط المذكور. وقد رفعت بريطانيا القضية إلى المحكمة الأوروبية في لوكسمبورج. وكما ذكرنا من قبل ساعد على هذا التخصص تشغيل الشركات الصناعية غير التابعة لشركة متعدية الجنسية من الباطن. والأمر الثاني هو ظاهرة الاستثمار المباشر المتبادل بين دول الثالوث المهيمن (الولايات المتحدة وكندا، الاتحاد الأوروبي، اليابان ودول شرقي آسيا المسماة بالنمور) فالسلعة التي يستوردها المرء من الولايات المتحدة يمكن أن تكون من انتاج شركة أمريكية تملكها شركة أم مقرها اليابان. والمنسوجات التي يمكن أن نستوردها على أنها فرنسية صنعت في الواقع في أندونيسيا فيما أصبح يسمى «الإنتاج عن بعد» Teleproduction. فما زال مقر الشركة الرسمي في فرنسا حيث توجد الإدارة العليا وأقسام البحث والتطوير وإدارة التسويق. وتصل الرسوم المطلوبة وغيرها من المواصفات إلى المصنع في اندونيسيا بالفاكس أو بالبريد الإليكتروني. وأخيرا تتداخل - لتتعارض أو لتتوافق - مصالح الشركات متعدية الجنسية عبر الأقطاب الثلاثة. ولا توجد شركة متعدية الجنسية تتجاهل ضرورة تأكيد وجود نشاط لها في كل من تلك الأقطاب. وبعد قيام السوق الواحدة في أوروبا الغربية والنافتا في أمريكا الشمالية والتصديق على الجات ١٩٩٤ وبداية التعاون الواسع في

منطقة آسيا والمحيط الهادي تتمتع السلع والخدمات (وما يلزم لأدائها من العمل) ورأس المال بحرية متزايدة في الدخول والخروج في كل أسواق الدول الصناعية وكثير من أسواق دول العالم الثالث. ويقابل ذلك بالطبع «سور الصين العظيم» الذي أقامته الدول الصناعية أمام هجرة العمالة من الجنوب إلى الشمال. ونشير هنا إلى أن استمرار عجز ميزان المدفوعات الأمريكي الضخم لمدة عشر سنوات دون أن يفرض تخفيضا حادا للدولار وانخفاضا ملموسا في استهلاك الامريكيين وهو أمر لايمكن تفسيره إلا بأن الدول ذات الفائض إزاء أمريكا - وأهمها اليابان والمانيا - حريصة على ذلك الاستهلاك لأن الولايات المتحدة هي أكبر وأقوى سوق في العالم كله، وإليها تصدر الدول ذات الفائض السلع والأموال. فمعدل الادخار في الولايات المتحدة قد هبط من ١٩٪ في ١٩٨٠ إلى ١٥٪ في ١٩٩٥ ومعدل الاستثمار المحلي من ٢٠٪ إلى ١٦٪ ويقابل هذه النسب في ألمانيا ٢٣٪ و٢١٪ على التوالي (المصدر: تقرير التنمية في العالم ١٩٩٧).

وكل هذا يؤكد أن الفئة العليا من الرأسمالية العالمية هي المحرك الأول والأقوى في ظاهرة الكوكبة، ومن دونها لن توجد تلك الظاهرة أصلا. ولكن الأمور لا تخلو من عوامل أخرى. فقد يسرت سهولة الاتصال والاعلام ظهور منظمات أهلية (غير الحكومية) تنشط على مستوى عالمي. كما أن الزيادة الكبيرة في عدد السكان وفي سهولة الاتصال والانتقال، وكذلك الزيادة في مجمل النشاط البشري الإنتاجي والثقافي أبرز عددا من القضايا التي لا يمكن التصدي لها في إطار دولة واحدة ثم الأخرى وتحتاج لعمل جماعي لأنها تتجاوز الحدود السياسية، وفي مقدمتها قضايا البيئة.

(٢)

تراجع مكانة الدولة وسيادة أيديولوجية السوق

ومن حقنا أن نتساءل عن دور الدولة في كل هذه التطورات ذات الأهمية البالغة. ولابد هنا من نظرة مدققة تذكرنا بطبيعة الدولة القومية ودورها في الاقتصاد الرأسمالي أو اقتصاد السوق.

أولا: تطور العلاقة بين الدولة والرأسمالية

١- الدولة القومية والنظام الرأسمالي

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الثامن عشر مولد أمور ثلاثة متعاصرة. ففيها بدأت الثورة الصناعية التي مكنت الرأسمالية الغربية من خلق مجتمع جديد تماما مازلنا نعيش في

معالمه الرئيسية حتى الآن ولعدة عقود قادمة دون أدنى شك. فإن تلك الثورة مكنت الإنسان من الإنتاج باستخدام طاقة آلية غير طاقته العضلية أو طاقة الحيوان أو مجاري المياه أو الريح، وبدأ بالتالي الاعتماد شبه الكامل على الطاقات الأحفورية. وقاد هذا التطور إلى ظهور طبقة من أثرياء المال (وليس ملاك العقارات) تتميز بالإقدام والتجديد وتحمل المخاطر. وانتشر التبادل النقدي وحل محل المقايضة العينية. وتميز الإنتاج الرأسمالي بأنه غير مخصص لمستهلك معين (كتفصيل بدلة عند خياط) وإنما للسوق حيث يمكن أن ينجح أو يخفق في اجتذاب المستهلكين. وهكذا ظهرت آليات السوق التي لم تكن لها المكانة الأولى في أي نظام اقتصادي سابق للرأسمالية. بل إنها ليست بحال «قوانين طبيعية»، كما يزعم المروجون لها.

وفي الفترة نفسها ظهر مفهوم الدولة القومية Nation-State أي التي تعرف على أساس أمة ذات ملامح محددة تسكن أرضا ذات حدود دولية وليست على أنها أملاك أسرة مالكة كما كانت دولة آل عثمان وامبراطورية آل هابسبورج أو آل رومانوف. وكان استقلال الولايات المتحدة في ١٧٧٦ كدولة دستورية يتقاسم السلطة فيها رئيس (التنفيذ) والكونجرس (التشريع) وكلاهما منتخب لمدة أربع سنوات. ويحمي الدستور محكمة عليا يختار الرئيس بموافقة الكونجرس أعضاءها التسعة الذين يعملون مدى الحياة ولايتقاعدون إلا بإرادتهم بحيث لا يتاح عمليا التدخل في اختيارهم إلا عند وفاة واحد منهم أو تقاعده. وبالتالي يمكن أن تنقضي فترة رئيس أمريكي دون أن تتاح له فرصة الدفع بأحد أنصاره إلى مقعد فيها. وتلا ذلك في ١٧٩١ إسقاط الملكية المطلقة (المدعية بحق إلهي في الملك) في فرنسا وإعلان أن الأمة مصدر كل سلطة في الدولة. وقد ساد مطلب قيام الدولة على أساس الأمة القرن التاسع عشر كله تحت راية «مبدأ القوميات Le principe des nationalités». وعلى أساسه جرى توحيد كل من ألمانيا وإيطاليا.

وظهر في الفترة نفسها كتاب «تحقيق في أسباب ثروة الأمم» الذي ألفه ادم سميث، مؤسس علم الاقتصاد في رأي الكثيرين. وفيه بين المؤلف أن ثروة الأمة ليست ما تكدسه من ذهب وفضة كما ساد الاعتقاد في أوروبا لمدى يتجاوز القرنين، وإنما مصدرها هو العمل الذي دعا لرفع إنتاجيته جذريا بإشاعة التقسيم الفني للعمل. ثم أوضح أن امتناع الدولة عن التدخل في الإنتاج أو في التجارة واجب على أساس أن «يد السوق الخفية» تحقق أفضل النتائج وتولد النمو والكفاءة بآليات العلاقة المتبادلة بين العرض والطلب والثمن. وبذلك اصبحت الحرية الاقتصادية وحماية الملكية الفردية الأساس الفكري أو الأنموذج Paradigm السائد. وساعد ذلك على الدعوة أيضا للحرية السياسية وحقوق الإنسان. وسارت الدراسات الاقتصادية كلها منذ أواخر القرن

الثامن عشر وحتى الآن على أساس دراسة اقتصاد أمة متمثلة في دولة قومية مستقلة. وحتى نظريات التجارة الدولية لم تكن تعنى إلا بالمبادلات بين الدول. واستقر ذلك كله في الوجدان العام حتى أصبح تعبير أمة وتعبير دولة مترادفين في اللغة الإنجليزية على الأقل.

وما لم يقله سميث أو يتوقعه هو أن الدولة القومية مكنت الرأسمالية من تسيير أمور البلاد وحظر الإضراب وقمع المظاهرات والتصفية الدموية للحركات الثورية. فقد اتسمت العقود الأولى للتصنيع باستغلال بشع للعمال (وبخاصة النساء والأطفال) الذين عاشوا في حالة فقر وعناء كثيرا ماحملتهم على التمرد أو الهجرة إلى «العالم الجديد». كما سنت الدولة القوانين الجديدة التي تنظم المعاملات بين الناس في نمط الإنتاج الجديد. ووفرت النظام القضائي الكفء للحسم فيما ينشأ عنها من نزاع أو مخالفة لقواعد القانون. ويمكن أن نضيف هنا أن استقرار النظام البرلماني وظهور الأحزاب السياسية مكن المجتمع من تغيير حكامه بصفة دورية دون حاجة إلى تغيير جوهر النظام السياسي والاجتماعي للدولة. كما أن جيوش الدول حاربت بعضها بعضا لإعادة رسم الحدود بين الدول القومية. ويكفي أن نشير هنا إلى أن توحيد معظم الألمان في دولة كبيرة مر فيما وراء الحروب المحلية الصغيرة بحربين كبيرتين: بروسيا والنمسا، ثم بروسيا وفرنسا. ولا مجال هنا للإطالة في السرد، فالغرض هو تأكيد حقيقة أن الرأسمالية لم تتطور وتتعزز والدولة قابعة في موقع الخفراء، وإنما بدور قوي للدولة في توحيد السوق القومية وتأمين مصالح الرأسمالية «القومية».

٢- عصر الإمبراطوريات

ولكن أكبر الخدمات التي قدمتها الدولة للرأسمالية كانت استخدام الجيوش في فتح معظم الأقطار غير الأوروبية الأصل، وكانت مساندة الملوك منذ البداية وراء «الشركات الملكية» Royal Companies مثل شركة الهند الشرقية البريطانية التي حكمت بالفعل أجزاء من شبه القارة الهندية ثم استدعت الجيش البريطاني ليحتل كل البلاد وأعلنت فيكتوريا ملكة بريطانيا أنها أصبحت إمبراطورة الهند. وكان القرن التاسع عشر مرحلة الحروب من أجل اقتسام قارات الجنوب بين الإمبراطوريات الغربية. وحين نهضت اليابان حذت حذو الدول الغربية على أساس أنها كدولة آسيوية يجب أن تكون لها المرتبة الأولى في حكم أجزاء القارة التي تستعمرها الدول الأوروبية وقد ضمت إلى أراضيها شبه الجزيرة الكورية. وانتزعت منشوريا من الصين. وضربت روسيا التي كانت تنافسها (١٩٠٥) ثم غزت الصين ذاتها. وحين خضعت كل الأرض لسيطرة

الأوروبيين وامتدادهم في الولايات المتحدة كان طموح بعض الدول التي قويت خلال القرن التاسع عشر إلى زيادة نصيبها من المغانم، أي إعادة النظر في التقسيم القائم. وجر هذا الطموح وما صادفه من مقاومة شرسة إلى حربين عالميتين. وكانت المستعمرات مطلوبة كمصادر لمواد أولية وكسوق لمنتجات المصانع الأوروبية ثم الأمريكية، وكوطن يهاجر إليه فقراء الدول الاستعمارية بما يحد من حجم الفقر الذي رافق تطور الرأسمالية الصناعية وكان من المتصور أن يدمرها كما توقع ريكاردو ومالتس. وفي التحليل الأخير تجسدت العلاقة الاستعمارية في الوسائل المتعددة لسحب جزء هام من الفائض الاقتصادي من المستعمرات إلى الدولة الاستعمارية.

وما كان كل هذا الفتح والغزو والقمع ليتقبل من شعوب أوروبا على ما فيه من تضحيات إلا بقاعدة أيديولوجية تسوغه أو تدعو إليه. وهكذا تحولت الوطنية من شعور بالانتماء إلى أمة والعيش بسلام على أرضها إلى تعصب قومي عدواني. والحق أن الفكر الأوروبي اعتمد ـ علنا، ثم بحكم العادة والتربية ـ مفهوما عنصريا أصيلا هو تفوق الأوروبيين على سائر البشر، والزعم بأن الحضارة ظاهرة أوروبية خالصة نشأت في اليونان وانتشرت على يد الرومان ثم دهمها ظلام العصر الوسيط بعد استيلاء «البرابرة» على روما. وانقشع الظلام في عصر النهضة بعد أن اندمجت قبائل الجرمان والقوط والوندال في حضارة الإمبراطورية التي أسقطها أسلافهم. ومازال أثر العنصرية في الفكر الغربي ملموسا بعد خمسين سنة من انتهاء مأساة «العنصر الآري» التي ارتكب باسمها النازيون أشنع الجرائم. ويبدو هذا الأثر حين يقوم الأوروبيون أحوال الشعوب الأخرى بمقاييس وقيم الحضارة الغربية باعتبارها النسق العالمي للتقدم والرخاء. وهو ما يسمى لدى المفكرين في التنمية التمركز الأوروبي حول الذات Eurocentrism. أما في عصر بناء الامبراطوريات فقد كان مجمل الأوروبيين مقتنعين بأن الغزو والفتح وطرد أهل البلاد الأصليين خير خالص لأن الجيوش الفاتحة والمستوطنين في الأرض المفتوحة كانوا يحملون لهذه الشعوب البربرية المتوحشة نعمة الحضارة الغربية. وانخرطت الكنيسة الكاثوليكية بكل ثقلها في نفس الاتجاه وإنما بشيء من التميز فزعمت أنها تنقل رسالة السيد المسيح إلى أقوام من الوثنيين. وكان أساقفتها يرافقون الجيوش الاسبانية والبرتغالية بنوع خاص ويباركون مذابح الهنود الحمر وتدمير حضاراتهم ومحو معالمها المادية.

وفيما بين الدول القومية حرصت الفئات الحاكمة على إعلاء تعصب كل أمة إزاء الأمم الأخرى. ففرنسا أمة العقل والحرية والإخاء والمساواة التي انتجت «فلسفة الأنوار» أو ما يسميه بعضنا التنوير والثورة الفرنسية الكبرى وحقوق الإنسان. ونشيد ألمانيا القومي يقول: «ألمانيا فوق

الجميع». وبريطانيا العظمى «الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس» وإيطاليا وريثة الإمبراطورية الرومانية تسعى مثلها للسيطرة على حوض البحر المتوسط... إلخ. وهكذا زرعت الضغينة بين الشعوب وعلى مدى أكثر من قرن تحدث الناس عن العداء التقليدي بين فرنسا وبريطانيا (التي لعبت الدور الأساسي في هدم إمبراطورية نابليون). ثم كان حديث الصدام الألماني الفرنسي الذي أثار ثلاث حروب بين ١٨٧١ و١٩٣٩. وكان تدريس التاريخ في مراحل التعليم المختلفة يزرع في المواطنين هذه النعرات منذ الطفولة. كما كان من طبيعة الأمور أن يواكب هذا تمجيد العسكرية والعسكر وإعلاء قيمة «الموت من أجل الوطن» فوق كل القيم. وفي هذا الجو المشحون بالتعصب القومي اتجه معظم الاشتراكيين نحو «الأممية» المبنية على تآخي العاملين في مواجهة شاملة ضد الرأسمالية أيا كانت جنسيتها. وفي هذا الإطار الفكري تدعمت الرأسمالية ونمت في خطوات جبارة من توحيد السوق القومية وحمايتها ضد المنافسة الخارجية إلى انفرادها بأسواق الإمبراطورية على اتساعها. وكانت المحصلة الجوهرية هي اتجاه الرأسمالية في كل الدول إلى تركز ملكية وسائل الإنتاج. وطفت على السطح أشكال الاحتكار المتعددة: الترست والكارتل، الاحتكار القانوني، الاحتكار الطبيعي، احتكار الأقلية.. إلخ. انتهى عهد المنتجين الأفراد الذين لا يستطيع أيهم السيطرة على السوق وتحديد السعر، وبالعكس تمكنت الاحتكارات من التأثير في آليات السوق لتعظيم نصيب كل منها فيه. وقال الاقتصاديون الكبار (سيرافا، روبنسون، تشمبرلين) في الثلاثينيات أن الأحوال السائدة بالفعل عممت «سوق المنافسة الاحتكارية» محل سوق المنافسة الحرة.

ويهمنا هنا أن نذكر مرة أخرى أن الاحتكارات المسيطرة حاربت التطور التكنولوجي لاطمئنانها على أرباحها وخشيتها أن تضر بعض الاختراعات بأسس صناعة قائمة. ويؤكد هذا أن فترة ما بين الحربين العالميتين (١٩١٩ ـ ١٩٣٩) كما ذكرنا من قبل لم تعرف اختراعا هاما إلا في حالة ماركوني والاتصال اللاسلكي ومولد الإذاعة. وقد تغيرت هذه الصورة رأسا على عقب في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية كما ذكرنا من قبل.

٣ـ تأثير الكوكبة على دور الدولة

أ ـ **مقارنة في الأحجام**: يفرض العرض السابق عن الفعاليات التي تتجاوز الحدود الدولية التساؤل عن دور الدولة الآن وفي المستقبل القريب في الأقطار الصناعية المتقدمة. فلم تكن الشركات الكبرى في حاجة للكثير من القوة في التعامل مع معظم دول العالم الثالث. ولكنها كانت

تستند في أمور كثيرة على حكومة دولتها الأصلية. ولذلك فإن التساؤل ينصب على دور الدولة في عالم الصناعة المتقدم. ونعود لحظة للأرقام حيث نرى أن الناتج المحلي الإجمالي لخمس وأربعين دولة منخفضة الدخل تأوى ٣.١ مليار نفس لا يزيد في مجموعه عن ٣٣٩.٨ مليار دولار، في حين أن إيرادات أكبر ثلاث شركات فيما جاء في مجلة فورشن تبلغ ٣٤٧.٣ مليار. ونجد أن إيرادات ثلاث عشرة شركة هولندية من قائمة المجلة المذكورة بلغت ١٥٦ مليار دولار في حين أن الناتج المحلي الإجمالي لهولندا لا يزيد عن ٣٠٩ مليار. وفي فرنسا كان الناتج المحلي ١.٢٥٢ مليار دولار، وكانت إيرادات الأربعين شركة الكبرى ٧٤٢ مليار أي ما يساوي ٥٩.٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي. وفي اليابان نجد أن الناتج المحلي الإجمالي ٤.٢ تريليون وإجمالي إيرادات الشركات الواردة في قائمة فورشن (١٤٩) يصل إلى ٣.٨ تريليون. ومن هذه الأمثلة يمكن أن نتصور قوة هذه الشركات في التعامل مع أي دولة على حدة بما في ذلك دولة الأصل أو مقر الإدارة العليا حيث بوسعها دائما نقل جزء هام من نشاطها من دولة إلى أخرى، ومن الطبيعي والحال كذلك أن يتقلص دور الدولة السيادي إزاء هذه الشركات.

ب - الاستغناء عن بعض وظائف الدولة الموروثة: وقد تمكنت الرأسمالية متعدية الجنسية من الاستغناء - إلى حد كبير - عن بعض المهام الموكولة للدولة القومية منذ نشأتها، وهذه بعض الأمثلة :

لم تعد هذه الرأسمالية في حاجة إلى قوات مسلحة ضخمة وقومية. فعهد الفتوح والغزوات والاحتلال والضم قد انتهى. والعبرة اليوم بالقوة الاقتصادية للشركة متعدية الجنسية التي تمكنها من دخول أي دولة ومد نشاطها إلى أنحاء متعددة من العالم. وهي لا تواجه إلا احتمال المنافسة مع شركات من نفس النوع. وكثيرا ما تنتهي المنافسة بين شركتين إلى اندماج merger أو انتزاع take over إحداهما السيطرة على الأخرى. ودون ذلك أشكال من التعاون رغم المنافسة مثل المشاركة أو التعاقد في الباطن. ويظهر ذلك بوضوح في مجال البحث والتطوير بما يحتاجه من تمويل ضخم. ومن الأمثلة على هذا التعاون «المركز الأوروبي لبحوث الحاسوب والمعلومات والاتصالات» الذي تشترك فيه ثلاث شركات أوروبية كبرى تنتج الحواسب: بول الفرنسية , ICL Bull البريطانية، وسيمنز الألمانية. كذلك تنشىء الشركات المتنافسة في أحوال غير قليلة شركات تابعة مشتركة، وهي تملك دائما وسيلة التغلب على صعوبات دخول أي سوق محلي برشوة كبار المسئولين وذوي النفوذ السياسي، فضلا عن إغراق وسائل الإعلام بإعلانات عالية الثمن. يبقى بعد ذلك أن هذه الشركات تحقق أرباحا كبيرة من إنتاج الأسلحة. ولذلك لا يتصور أن تقر أي نزع

للسلاح على نطاق واسع. فسوق السلاح أكبر - حتى الآن على الأقل - من أن يفرط فيه منتجو الأسلحة أو من يتاجرون فيها أو رجال الدولة الذين يتوسطون في الصفقات (انظر حكاية الأمين العام للحلف الأطلسي).

ومن ناحية أخرى يشكل الطلب العسكري جزءا هاما من الطلب على المنتجات والسلع، فهو سوق رائجة ليس من المطلوب تصفيتها، وأهم من ذلك يوفر «الإنتاج الحربي» تمويلا أساسيا لأعمال البحث والتطوير التي تستفيد الشركات التي تجرى فيها البحوث والتي تورد المنتج الحربي من الجديد في التطور التكنولوجي بإنتاج سلع وخدمات مدنية. ويكفي مثالا لذلك شبكة «انترنت» الشهيرة. فهي ثمرة إنفاق عسكري في البحث والتطوير استهدف مواجهة حالة حرب تدمر واشنطن (القيادة المركزية) بتوفير شبكة اتصال بين القوات المنتشرة في عدة قارات دون المرور بمركز الشبكة. وقد كلف هذا التطور أكثر من عشرة مليارات دولار واستغرق قرابة عشرين عاما. وهو الآن في الخدمة المدنية تستفيد منه شركات لا تحصى في تحقيق أرباح متزايدة دون أن تتحمل أي نصيب من تكلفة البحث والتطوير.

وأخيرا، كان من الواجب بعد انتهاء الحرب الباردة تخفيض اعتمادات التسليح. وهنا برزت فكرة الجيش المحترف المكون من عدد محدود نسبيا من الأفراد المؤهلين الذين يمضون حياتهم العملية كلها في القوات المسلحة حيث يتلقون المزيد من التأهيل للتعامل مع أسلحة حديثة بالغة التعقيد. فالتقدم التكنولوجي يوجب تسريح أعداد كبيرة من الأفراد، كما يسرح الكثير من العمال في المصانع ومواقع الخدمات. وتحول الانخراط في القوات المسلحة إلى مهنة تحترف وليس تطوعا لخدمة الوطن. وهكذا ألغت فرنسا في ١٩٩٦ التجنيد الإجباري الذي كان من ثمرات الثورة الفرنسية الكبرى وماولدته من رغبة في أن يدافع عن الجمهورية مواطنون يفدون الوطن بحياتهم وليس مرتزقة يتنقلون من خدمة ملك إلى خدمة آخر وفقا لما يحصلون من أجر ،ومزايا عينية.

وفي مستوى الأمن الداخلي ضد الجريمة يلاحظ المرء اعتماد الشركات على نظم أمن خاصة تملكها أو تستأجرها من شركات متخصصة، فلم تعد في حاجة إلى خدمات الشرطة. أما الأمن الاجتماعي والسياسي فإنه لا يمثل حاليا ضرورة ملحة. فالحكومات تنسحب من التعامل مع نزاعات العمل ويقتصر دورها في الحالات الهامة على الوساطة بين النقابات العمالية وإدارات الشركات. فالأمر ينظر إليه الآن على أساس تعاقدي يترك لعقود العمل الجماعية. حتى مبدأ تحديد الحد الأدنى للأجور بقانون أصبح موضع جدل شديد في الدول التي تمارسه وهو لا يطبق فعليا في بريطانيا والولايات المتحدة. ويبرز اتجاه إلى الاستعاضة عنه بما يسمى «دخل المواطنة»

أي حد أدنى لدخل المواطن يوفره المجتمع (وليس صاحب عمل) إذا لم يكن لدى المواطن دخل شخصي. ويضعف انتشار البطالة واستقرارها الحركات النقابية في الدول الصناعية في مواجهة شركات كبرى كثيرا ما تهدد بإغلاق المصنع الذي تتكرر فيه المنازعات بين الإدارة والعاملين. وبهذا لا يلوح في أفق الرأسمالية الكوكبية احتمال ثورة شعبية تحاول الإطاحة بها.

وفي مجال البريد والاتصالات شاهدنا اعتماد رجال الأعمال المتزايد على شركات البريد الخاصة التي تنقل الرسائل «من الباب إلى الباب» في أقصر وقت ممكن. ومن ثم فقد البريد الذي تسيره الدولة أهميته في نظر الشركات ولم تعد كفاءة ادائه تعنيها في شيء اللهم إلا في الإعلان والبيع بالبريد. وهو مايهدده الآن «سوق الانترنت». أما الاتصالات السلكية واللاسلكية فإنها بطبيعتها أداة كوكبة. ومن أبسط صورها نجد الفاكس يغطي العالم في مجموعه ويدخل حتى المنازل وليس المكاتب وحدها. وهو ينجو حتى الآن من محاولات التنصت أو غير ذلك من أساليب الرقابة. وإرتبطت خصخصة هيئات الاتصالات السلكية واللاسلكية telecom في أوروبا بضرورة اندماجها في شبكات الاتصال الدولية والتكامل مع الحاسوب كما نرى اليوم في البريد الإلكتروني وشبكة انترنت.

حتى القضاء لم يسلم من الاستغناء عنه فكل عقود الشركات الكبرى تنص على الالتزام بإجراءات التحكيم ضمانا لحسم أي خلاف بين الأطراف المتعاقدة في أقصر وقت ممكن. كما أن القضايا المدنية تسقط قبل الحكم في أحوال كثيرة نتيجة لصلح بين الطرفين يتم خارج المحكمة ويتنازل بمقتضاه المدعي عن دعواه. حتى في الحالات التي تخضع للقانون الجنائي يجوز للمتهم والمجني عليه في قوانين بريطانيا والولايات المتحدة ومن حاكاهما أن تنهي «صفقة» deal بين الطرفين كل إجراءات التقاضي. ومن الناحية النظرية يختلف القانون الفرنسي والقوانين التي تأثرت به (ومنها القانون المصري) عن القوانين الأنجلوساكسونية من حيث إن الجريمة تعد عدوانا على المجتمع وليس على الضحية وحدها. وبالتالي يمكن أن تصر النيابة العامة على استمرار الدعوى حتى لو تنازلت الضحية عن شكواها، وإن كان واقع الأحوال التخلي عن «حق المجتمع» إذا تنازلت الضحية عن الخصومة.

وأخيرا، وإن لم يكن أقل الأمور أهمية، فقدت الدولة رمزا أساسيا لسيادتها هو خلق النقود. فأيام العملة المعدنية كان حق «سك العملة» بيد الملك وحده دون غيره من أمراء الإقطاع ثم انتقل إلى يد الدولة القومية وحدها لا يشاركها فيه أحد ولا تتنازل عنه لأي جهة. وحين ظهرت النقود الورقية احتفظت الدولة بحقها في إصدارها عن طريق بنك تمنحه امتياز الإصدار في مقابل

مقاسمته في أرباح عملية الإصدار (وهو حتى الآن الجزء الأهم فيما تحصل عليه الحكومة المصرية من البنك المركزي) وكذلك تولى مهمة إدارة الحسابات النقدية للحكومة دون مقابل. وظلت كل حكومة حريصة على تثبيت سعر صرف عملتها. وكان ارتفاع ذلك السعر دليلا على النجاح الاقتصادي لأنه يعني أن الاقتصاد الوطني قد حقق فائضا في ميزان المدفوعات الدولية. وكان تثبيت أسعار الصرف الهدف الأساسي لإنشاء صندوق النقد الدولي. أما الآن فلا توجد عملة واحدة ذات سعر صرف ثابت، فكل العملات اليوم عائمة. بل إن الدولة تحرص أحيانا على انخفاض سعر صرف عملتها الوطنية بهدف زيادة الصادرات أو تقليل الواردات من بلاد معينة. وقد سبق أن أشرنا إلى انفلات أسواق الصرف العالمية وحجم المضاربات فيها وافتقاد أي دور انضباطي لبنك مركزي، ولكن أهم دليل على استقلال عالم المال والأعمال عن كل الحكومات هو التعامل ببطاقات الائتمان credit cards التي لا تخضع لإشراف أي جهة اللهم إلا حرص أصحاب الاسم التجاري على ضمان سلامة إصدارها من أي بنك في أي بلد في العالم. فهذه نقود (أي أداة دفع حالة كما يقول أهل القانون) انتزع القطاع الخاص حق خلقها من الدول ذات السيادة. وهي تزداد رواجا باطراد، إذ انها مقبولة في كل الأقطار الهامة ومعظم الأقطار الأقل أهمية وأيا كانت العملة التي حسب الدين بها، وفي النهاية يسدد حامل البطاقة دينه بعملة الدولة المقيم بها من خلال البنك الذي أصدر له البطاقة. فهي نقود «كوكبية» بمعنى الكلمة.

ج- القيود على السياسات الاقتصادية الكلية: ومن انعكاسات الكوكبة الصعوبات التي تحد من قدرة الحكومة على وضع وتنفيذ السياسة الاقتصادية الكلية macro - economic policies التي تراها صالحة للاقتصاد القومي إذا لم تشاركها القوى المتمثلة في الشركات متعدية الجنسية التي تنتمي تاريخيا لها أو التي تعمل في أرضها مع وجود الإدارة العليا في بلد آخر. والاختلاف في وجهات النظر وارد حين يفكر طرف في مصلحة الاقتصاد القومي أولا في حين يفكر الآخر في اقتصاد العالم كله. وقد أوضحنا فيما سبق كيف لا تتقيد الشركات متعدية الجنسية بأي وطن أو جنسية في تعبئة المدخرات وانتقاء الخبرات وتوطين وحدات الإنتاج او التسويق. ومازالت الصعاب تواجه الحكومات الأعضاء في الاتحاد الأوروبي حين تريد الدفاع عن سعر صرف عملتها القومية، أو تنشيط الاقتصاد القومي لامتصاص جزء من البطالة، أو على العكس تحملها - خشية التضخم - على رفع سعر الفائدة الذي يمكن أن يفرض بطء حركة الاستثمار والانتاج، أو حين تواجه تعاظم حجم الدين العام الداخلي، ومازالت عقبة هامة في طريق استكمال السوق الموحدة واعتماد عملة أوروبية واحدة يصدرها بنك مركزي واحد. فرغم

البون الشاسع الذي قطعته أوروبا الغربية في اتجاه التكامل تصل الأمور الآن إلى تجريد الدولة القومية من حرية تحديد السياسة الاقتصادية ومن حقها السيادي في خلق النقود. وعلى مستوى العالم كله استقر اللقاء الدوري لرؤساء الدول الصناعية السبع الرئيسية (الولايات المتحدة، اليابان، ألمانيا، فرنسا، بريطانيا، ايطاليا، كندا)، إزاء واقع أن تلك الدول تضم المقار الأساسية لأربعمئة وأربع وعشرين من الخمسمئة شركة الكبرى في العالم. ولكنه ليس بحال «مجلس إدارة» الرأسمالية الكوكبية كما كتب البعض، وانما هو في الواقع لقاء لمحاولة ما يمكن من تنسيق بين السياسات الاقتصادية لتلك الدول في المدى القصير.

ولم تجد الحكومات من سبيل لعلاج هذا العجز إلا الانتقاص من الخدمات المقدمة من هيئة التأمين الاجتماعي. وترتب على تخفيض الاعتمادات الحكومية تراجع مستوى الخدمة الصحية في بريطانيا. وقررت الحكومة الفرنسية وضع سقف على قيمة الأدوية التي يصفها الأطباء للمرضى، ومن يتجاوز منهم هذا الحد يدفع الفرق. ولما كان تأمين البطالة قاصرا على البطالة المؤقتة عندما يفقد العامل عمله ثم ينجح في الحصول على عمل آخر في حدود سنة واحدة، فإن من يقع في بطالة مستمرة (أي أكثر من سنة) يفقد حقه في التأمين. واذا كانت سنوات خدمته قليلة يكون معاشه غاية في التواضع. وغني عن الذكر أن الشبان الذين لم ينجحوا في الحصول على عمل ليسوا مشتركين في نظام التأمين الاجتماعي. وهكذا تصل أعداد كبيرة من المواطنين إلى وضع تهميش كامل marginalization أو استبعاد من المجتمع كما يقول الفرنسيون exclusion وليس في الأفق ما يبشر بانتعاش اقتصادي يهبط بالبطالة إلى حدود مقبولة، ولكن كل التوقعات تبين أن النمو الاقتصادي في الدول الصناعية سيكون متواضعا (بين ١٪ و٣٪) وأنه سيكون نموا دون عمالة جديدة. فنحن إذا أمام بطالة بنيوية ناتجة عن التقدم التكنولوجي الكبير والمتسارع. فكل آلة جديدة تعني استغناء عن عمال.

وتنادي الأحزاب الاشتراكية بتخفيض ساعات العمل الأسبوعي إلى ٣٢ أو ٣٥ ساعة فقط (أي أربعة أيام في الأسبوع)، وهذا ما يمكن أن نسميه إعادة توزيع البطالة. والعقبة هنا هي أن أصحاب الأعمال يريدون تخفيض الأجور بنسبة تخفيض ساعات العمل وهذا ما يرفضه العمال.

ولهذا التهميش وخطر الوقوع فيه أثر مباشر في ضعف الطلب على السلع الاستهلاكية وبصفة خاصة المعمرة. فالمهمشون لايشترونها، وغير المهمشين يدفعهم القلق على مستقبل التأمين الاجتماعي إلى الادخار بأشكاله المختلفة ومنها التأمين الاضافي لدى شركات التأمين، ومن ثم

يؤجلون مشترياتهم ، وخاصة في مجال تجديد السلع المعمرة(*). ومن ناحية أخرى تؤدي هذه الأوضاع إلى السخط والتذمر والإضراب والتظاهر وانتشار الجريمة. وكانت تلك المخاطر تحمل الرأسمالية القومية إلى قبول إصلاحات اجتماعية لضمان سوق محلية موسرة واستقرار اجتماعي وسياسي. ولكن الرأسمالية الكوكبية لاتعني بأحوال سوق معينة ولا حتى بسوق دولة المقر لأنها تنشط على اساس أن اليابسة كلها سوق لها. وماذا يعنيها في تراجع الأسواق الداخلية في غرب أوروبا اذا كان في وسعها أن تغزو سوق روسيا أو الصين، أو حتى الهند. وأحدث مثال على ذلك ما أعلن منذ أسابيع عن أن شركة ABB التي سبقت الإشارة إليها قررت تخفيض نشاطها في أوروبا وأمريكا (وبالتالي تسريح عشرة آلاف عامل) والتوسع في آسيا.

ولا يلغى هذا كله بحال استدعاء الشركات متعدية الجنسية لدولة أو لعدة دول للتدخل مثلا في اعداد الجات ١٩٩٤ في الاتجاه الذي تريده تلك الشركات (مثل تغطية التجارة في الخدمات، وضمانات الاستثمار المباشر وحقوق الملكية الفكرية.. إلخ). وحين تتنافس بعض تلك الشركات إزاء صفقة معينة يستعين كل منها بحكومة أو أكثر. وكم من رئيس جمهورية أو رئيس وزراء يزور دولة أو دولا زيارات رسمية وفي حافظة أوراقه طلبات شركة أو شركات متعدية الجنسية بصدد صفقة أو صفقات تعقدها الدول التي يزورها. وهكذا تحول الحكام من رجال دولة statesmen إلى بياعين salesmen. وعند اللزوم قد يتدخل عسكريا في بعض مناطق العالم الثالث حلف عسكري دفاعا عن مصالح الشركات متعدية الجنسية. ودون إسهاب في هذا الشأن لابد من استيعاب أمرين:

الأول: إنه ليس بوسع أي دولة، حتى ولو كان ناتجها المحلي الإجمالي أكثر من خمس الناتج المحلي الاجمالي للعالم كله (الولايات المتحدة)، أن تنسحب من عملية الكوكبة لتعيش في عزلة عنها. ومهما سمعنا عن صدام مصالح (حقيقي في أحيان كثيرة) أو حرب تجارية بين دولتين من الدول الصناعية لا يجوز أن نتوهم لحظة واحدة أن عملية الكوكبة ليست العملية السائدة التي تجرف في طريقها الكثير مما يعوقها. وتلك طريق لا عودة فيها.

الثاني: أن السلطة الاقتصادية على اقتصاد العالم لا تقابلها سلطة سياسية على نفس المستوى. وهنا يكمن الخطر الأساسي حتى على الكوكبة ذاتها. لقد اعتمدت الرأسمالية القومية على الدولة التي كثيرا ما تدخلت لحماية الرأسمالية كطبقة من تصرفات رأسماليين محدودي الأفق

---

* قال رئيس وزراء فرنسا أثناء أزمة شركة «رينو» إن دول الاتحاد الأوروبي تنتج سنويا ١٨مليون سيارة وأنها تشتري فقط عشرة ملايين. فإذا دخلت المنافسة اليابانية والكورية بقوة فإن صناعة السيارات الأوروبية تواجه خطر الانهيار.

أو يقدمون على تصرفات خرقاء. كذلك تتطلب الرأسمالية الكوكبية سلطة سياسية كوكبية تحميها حتى من أخطائها. ناهيك عن مواجهة قضايا مثل تدهور البيئة وانتشار الفقر ومخاطر الجريمة المنظمة وأعمال العنف ضد الأفراد والأموال. وفي ضوء هذا نفهم اهتمام البنك الدولي حاليا بقضية البيئة والتصدي المباشر للفقر. بل إن تهديد أمن الرأسمالية الكوكبية يمكن أن يأتي من شعوب الدول التي نبعت منها الشركات متعدية الجنسية اذا استمر الركود الاقتصادي وتدنى مستوى المعيشة لشريحة كبيرة من السكان، وتفاقمت البطالة وتراجعت الأجور وانكمشت «دولة الرفاه». وربما كانت هذه الاعتبارات وراء دعوة بعض الكتاب إلى تحلي المسئولين عن الشركات بصفات رجال الدولة.

د- **تخلي الدولة عن المرافق العامة:** المقصود هنا هو السلع والخدمات الحيوية التي تشكل البنية الأساسية للمجتمع والتي يغلب عليها طابع الاحتكار بطبيعتها أو بنص القانون والتي يجب توفيرها حتى دون تحقيق ربح أصلا أو بربح محدود. ويسميها القانون في مصر المرافق العامة أخذا بالتقليد الفرنسي services publics. وهي في أوروبا أصلا ملك للدولة ابتداء أو بالتأميم. ولما كانت الشركات تعمل في الولايات المتحدة في بعض أنشطة البنية الأساسية ميز القانون بينها وبين مطلق شركات القطاع الخاص وسميت «المنافع العامة» public utilities لتدخل السلطة السياسية في أعمالها وعلى وجه الخصوص في تحديد الأسعار. ويسوغ اختفاء المنافسة هذا التدخل في نظر الاقتصاديين ورجال الأعمال على حد سواء. والجديد الآن هو خصخصة السكك الحديدية وبعض الطرق وشبكات التليفون وبعض خدمات البريد إن لم يكن المرفق كله. ورأينا في بريطانيا سجونا أنشأها القطاع الخاص بتشجيع من مارجريت تاتشر...!.

هـ- **تآكل نظم التأمين الاجتماعي:** انتشر في أوروبا في أعقاب تحريرها من النازية وتحت ضغط الجماهير التي قاومت الاحتلال الألماني وقدمت عشرات الألوف من الشهداء فكرة تأمين المواطنين ضد المرض والعجز والشيخوخة والبطالة من خلال تمويل يشارك فيه العمال وأصحاب الأعمال، ولم تعترض «الرأسمالية القومية» على ذلك لأن سلامة صحة المواطن وتوفير دخل منظم له يعني إضافة كبيرة للسوق المحلية. وبالفعل ساعد هذا النظام بالإضافة إلى ارتفاع الاجور ابتداء ثم مسايرة لمعدلات التضخم على تعميم ما سمي آنذاك «أسلوب الحياة الأمريكي» والمقصود به مجتمع الاستهلاك الواسع. وخدم هذا المجتمع الرأسمالية بالذات في مجال السلع المعمرة التي يحد فقر العالم الثالث من امكان رواج سوقها في المستعمرات السابقة. وكانت البداية التاريخية لذلك نشر «مشروع بيفريدج» في بريطانيا قبل أن تضع الحرب أوزارها. وصاحب هذا التوجه

حركة تأميم هامة في المواقع الحاكمة للنشاط الاقتصادي: البنوك الكبرى، شركات التأمين على الحياة، توليد وتوزيع الكهرباء.. إلخ.

وقد عانت نظم التأمين الاجتماعي في السنوات الأخيرة من عجز متزايد: عدم كفاية الموارد لتغطية كل النفقات. وساعد أمران على تفاقم هذا العجز. الأمر الأول هو الزيادة المتوالية في العمر المتوقع عند الولادة (بين ٧٥ و٨٠ سنة حاليا) وبالتالي وجود شريحة من السكان (نسبة من إجمالي السكان تتراوح بين ١١,٥٪ في ايرلندا و ١٧,٥٪ في السويد) تحصل على معاش وتحتاج إلى خدمات صحية كثيفة. وهذا ما يفسر تركز معظم الزيادة في تكاليف التأمين الاجتماعي في مجال الصحة. والأمر الثاني هو ارتفاع نسبة البطالة لسنوات متوالية وبصفة خاصة بين الشباب (تجاوز معدل البطالة ١٠٪ من قوة العمل في فرنسا والمانيا وأسبانيا وايطاليا ..). وهذا ما يعني النقص في الموارد لأن العاطلين لا يسددون اشتراك التأمين.

ثانيا: ايديولوجية السوق

١- السوق قبل انتشار الرأسمالية

يحلو لأنصار الرأسمالية أن يسموها «اقتصاد السوق» بما قد يوحي بأن البشر الذين عاشوا قبل انتشار الرأسمالية لم يعرفوا الأسواق وأنها لم تلعب في أي مجتمع سابق دورا يذكر. وهذا ما ينافي الواقع التاريخي الثابت. فمنذ بدأ المتقايضان يعتمدان سلعة ثالثة لقياس قيمة السلعتين المتقايض عليهما ظهر الثمن، وأمكن توسيع دائرة المبادلات. وحين اكتشف البشر استخدام المعادن مقياسا للقيم ظهر التاجر الذي يشتري ليبيع فيما بعد محتفظا في تلك الأثناء بكمية المعدن الصلب الذي لا يتلف سريعا. ثم تدخلت الدولة في صك وحدات نقدية معدنية ذات قيم محددة وتحمل رمز الدولة وتاريخ الاصدار. وسرعان ما تمتعت النقود المعدنية بقبول عام في المعاملات. وعندها ظهرت الأسواق في بقع كثيرة وبدأت المبادلات بينها، ونشطت طبقة التجار الذين يشتغلون بالشراء والبيع بغرض زيادة رصيدهم من العملات المعدنية. واكتشف الناس بعد ذلك مزايا البرونز والفضة وبصفة خاصة الذهب (المعدن الذي لا يصدأ).

وهكذا عرف الاغريق القدامى - رغم نمط الانتاج الزراعي العبودي السائد عندهم - عملة معدنية رائجة هي الدراخما (التي أصبحت الدرهم عند العرب). وكانت الدعوة إلى مجتمع ديمقراطي تعبيرا عن رغبة التجار في أن يكون لهم صوت في شئون «المدينة - الدولة» إلى جانب

ملاك الأراضي فوق العبيد. وبالمثل عرف الرومان الليبرا (وهي في الأصل اسم وزن من البرونز يقابل الرطل تقريبا) والتي نجدها في livre بمعنى الجنيه وفي علامة f التي ترمز للجنيه الاسترليني، وفي الليرة الإيطالية والتركية والسورية واللبنانية في وقتنا هذا. كما عرفوا عملة أخرى أسموها dinarus (كانت ذهبية في الأغلب) أسماها العرب بعد ذلك الدينار.

وكل من قرأ كتب التراث العربي وخاصة في التاريخ والجغرافيا وجد الحديث عن الأسواق مطولا. وواقع الأمر أن الوطن العربي تمحور نشاطه الاقتصادي والسياسي حول مجموعة من المدن ذات الأسواق الشهيرة والتي ضمت في الغالب معهدا علميا حول مسجد مرموق، كما أن معظمها كان لفترة ما على الأقل عاصمة لدولة من «دول الملوك» كما أسماها ابن خلدون والمقريزي من فاس في أقصى المغرب إلى البصرة في أقصى المشرق العربي. كما أن أسواق هذه المدن تاجرت مع أسواق البلاد المجاورة من الهضبة الإيرانية والهند والصين وبلاد الترك الأصلية، إلى بلاد القوقاز شمالا، وأفريقيا الشرقية وبلاد الساحل جنوبي الصحراء الكبرى. وكذلك مع أسواق أوروبية في مقدمتها البندقية وأمالفي وبعض المدن الاسبانية ومدن من جنوبي فرنسا. ويمكن أن نذكر أسواقا مماثلة في أوروبا، منها على سبيل المثال : المدن الألمانية الشمالية التي كونت رابطة hanse للدفاع عن مصالحها والتي انشأت فرعا لها في لندن، والتي بدأ تكوينها في القرن الثالث عشر. حقا ان الطابع الغالب لحياة البشر في تلك العصور كان الإنتاج أساسا من أجل الاستهلاك الذاتي في الرعي والزراعة. ولكن ظهور الدولة وجيوشها وضرائبها كان يسحب جزءا من الفائض الاقتصادي لوحدات الإنتاج الصغيرة هذه ويحوله عادة إلى نقود تكفي نفقات الملوك وحاشياتهم وجيوشهم. وكان ذلك بالشراء من التجار. ومن ناحية أخرى أدى التطلع إلى سلع من بلاد بعيدة يرغب فيها اثرياء القوم الى نمو تجارة خارجية كانت أهم مقومات التجارة في ذلك الوقت: تجار القاهرة يشترون توابل الهند عبر اليمن ويصدرونها إلى أسواق أوروبا. وكانت التجارة بين اسواق الوطن العربي على امتداد رقعته منتظمة ورائجة وتحقق الربح الجزيل.

وكما هو معروف يقوم الإنتاج الصناعي الرأسمالي على اساس البيع لمشترين غير معروفين مقدما، أي للبيع في سوق متقلبة الأسعار تتفاوت فيها كميات العرض والطلب. ولذلك ارتبط انتشار الرأسمالية بتحويل المبادلات العينية إلى مبادلات نقدية تتم في أسواق. ويمكن بالتالي أن نقر بأن نمط الانتاج الرأسمالي يعتمد على الأسواق. وفي بدايات الرأسمالية كانت الوحدات الإنتاجية تعد السوق آلية مستقلة لاسلطان لها عليها، ولا على تحديد الثمن الذي يغلب عليها في زمن معين. ولكن هذه الصورة التنافسية شبه الكاملة اختفت منذ أواخر القرن التاسع عشر حين

ظهرت الاحتكارات وأشباه الاحتكار التي تنجح عادة (بحكم سيطرتها على جزء كبير من المعروض في السوق) في تشكيل الثمن فيما يسمى أسواق المنافسة الاحتكارية التي حللها اقتصاديون كبار في الثلاثينيات من القرن الحالي.

٢- من التحليل إلى الايديولوجية

مظاهر السوق الأولية أو المجردة بسيطة ولا يجادل فيها باحث جاد. وإنما العيب كل العيب هو تحويلها إلى نسق قيمى وقوة فوق إرادة الناس وقدرة على تحقيق النمو الاقتصادي المطرد ورفع مستوى معيشة الناس في خط متصاعد عبر بعض النكسات الوقتية. فالقول بأن زيادة الطلب مع جمود العرض في سوق معينة ولخطة محددة يؤدي إلى ارتفاع السعر هو كلام بالغ التجريد إلى حد ينهي كل جدل. إنه مثل قولنا ١ + ١ = ٢ دون معرفة أي شيء عن محتوى كل واحد أو محتوى الاثنين. فالحدود - بلغة المنطق- المستخدمة تحتاج جميعا إلى التوضيح والتعريف الجامع المانع. فحقيقة «الطلب» هنا لا تعني بأي حال الحاجة إلى السلعة موضوع البيع والشراء، وإنما تعني بالاضافة إلى الحاجة القدرة المالية على دفع ثمن السلعة المحتاج اليها، وبالتالي يتناقص الطلب كلما ارتفع الثمن بأن ينسحب من السوق أقل الطامعين في الشراء دخلا. وأكثر من هذا حاجات الانسان الكثيرة منها وشهوته إلى سلعة محددة تحد منها شهوته إلى أخرى. ومن ثم فإن الطلب الفعلي يفترض القدرة على الشراء وكذلك الأولوية التي يعطيها المشتري المحتمل لسلعة معينة بين كل السلع التي يشتهيها. وقصة افتراض نجاح المشتري في تعظيم منفعته محض خيال حيث لا وسيلة كمية معروفة لقياس درجات المنفعة في حين أن أدوات حساب الربح وتعظيمه متاحة وممارسة بالفعل. ولكن يبقى لآليات السوق دور بالغ الأهمية من حيث إنها مكان ممارسة المستهلك لحريته في الاختيار (السلعة أو الخدمة) والتضحية (بالثمن الذي يدفعه). فالسوق هي الوسيلة الطبيعية لممارسة كل من المنتج والمستهلك لحريته وكذلك تحمل نتائج تلك الممارسة الإيجابية والسلبية بما فيها احتمال إفلاس المنتج واستدانة المستهلك فيما وراء قدرته على السداد. ولذلك فإن التخطيط الاقتصادي الرشيد لايجوز أن يلغي آليات السوق تماما، وإنما يتعامل معها لتفادي السلبيات ما أمكن وتعظيم الإيجابيات التي تعود على المتعاملين وعلى المجتمع. ووسيلة المخطط المثلى هنا هي توقع مسيرة الأسواق مقدما لتقدير ما يمكن أن يشوبها من سلبيات ثم محاولة تعديل هذه المسيرة بالتأثير على العرض أو الطلب أو الثمن بأدوات اقتصادية ومالية وليس بأوامر إدارية.

والمثل الشهير في هذا الشأن فرض ضريبة استهلاك عالية على المشروبات الكحولية للحد من استهلاكها وتقليل حالات الإدمان بأضرارها المعروفة.

وفي المقابل فإن الزعم بأن آليات السوق إذا تركت دون تدخل من الدولة ستحقق التخصيص الأمثل للموارد، لا يقوم عليه دليل واحد في كل تاريخ الرأسمالية. فهدف تعظيم الربح وحده يؤدي إلى نمو اقتصادي غير متكافئ إقليميا وقطاعيا واجتماعيا، ولا يخفف آثار هذه الظاهرة السلبية الا تدخل الدولة. ونجد في الولايات المتحدة (المجتمع الذي نشأ رأسماليا خالصا) أن الصناعة بدأت في الشمال الشرقي وتكدست فيه وفقا لقانون التوطن الشهير الذي صاغه الفريد مارشال «الصناعة تجذب الصناعة» . واستخدمت الحكومة الفيدرالية (وأعضاء مجلس الشيوخ عن الولايات التي كانت محرومة من الصناعة) توزيع التمويل العام وعقود المشتريات الحكومية لتوطين صناعة الطيارات وما يتصل بها على الساحل الغربي بحيث غدت مدينة سياتل في ولاية واشنطن عاصمة هذه الصناعة بالغة الأهمية وذات المضاعف الكبير.

وكان تركيز السلاح البحري والصناعات الإلكترونية من نصيب كاليفورنيا. ولم يكن مصادفة أن تستقر صناعة الفضاء في ولاية أريزونا شبه الصحراوية. والأمثلة كثيرة في مجال تطوير الصناعة بتدخل من الدولة، وكان حسن توزيع النشاط الاقتصادي والصناعي بنوع خاص وراء كل ما تم في فرنسا وفي معظم دول الاتحاد الأوروبي من تقسيم أرض الدولة إلى عدد من الأقاليم ودفع التنمية في المتخلف منها حتى تستثمر أرض الدولة (أو الحيز الوطني كما يقال) بالكامل وتتكافأ مستويات المعيشة في كل أرجائها. وعلى المستوى القطاعي كان معدل الربح المحقق في قطاع الزراعة في الولايات المتحدة مقارنا بالربح في النشاط الصناعي ينذر بهجرة رأس المال من الزراعة إلى الصناعة. وعالجت الحكومة الفيدرالية هذا الأمر بدعم ضخم لقطاع الزراعة تجاوز في الثمانينيات الخمسين مليار دولار سنويا. وأخيرا كان تحديد حد أدنى للأجور وتوفير خدمات صحية ومدارس حكومية وكل ما يسمى التأمين الاجتماعي جنبا إلى جنب مع الضريبة التصاعدية وسيلة للحد من إفقار الفئات الاجتماعية التي تظهر في أدنى مستويات الدخل أو دون ذلك. وفي عصر الكوكبة أصبح الشعار السائد هو التخلص من كل قواعد السلوك التي سنتها الدولة أو ما يسمى بالإنجليزية deregulation الذي تسعى الرأسمالية الكوكبية لفرضه على بلدان العالم الثالث التي تعيش ظروف فقر مخيفة. ويعكس هذا الشعار حقيقة تدنى أهمية الأوضاع الداخلية في نظر الشركات الكوكبية واستغنائها المتزايد عن دولة المقر.

والأمر الخطير هنا هو التبشير بأيديولوجية السوق في بلدان العالم الثالث، والزعم بأن آليات السوق وحدها والانفتاح الكامل على الشركات الكوكبية التي تملك «رأس المال والتكنولوجيا» والاستجابة لكل مطلب تقدمه أو يدعي البعض أنه ضرورة ليكون لنا «من الحظ نايب» كما يقول التعبير الشعبي في مصر. ويصاحب هذه الأيديولوجية بصفة خاصة إهدار «الوطنية» كقيمة والتهوين من قدرات شعوبنا والانبهار المطلق بكل ماهو أمريكي أساسا أو غربي بصفة عامة من طعام أو شراب أو زي أو حتى كلمات إنجليزية تشيع في لغة الحديث وفي الإعلانات وأحيانا حتى في المقالات. ويبدو أننا أقلعنا عن ترجمة أي مصطلح وحشرناه في صيغته الإنجليزية حشرا في الفم حتى اعوج اللسان العربي. وهلل بعض الناس في بلادنا لما يسمى «الكوكبية» globalism والذي يتلخص في القول بأن العالم توحد تحت قيادة الغرب بلا منازع وأنه يشكل قطاراً سريعاً نحو مستقبل أفضل وأن علينا أن نقفز في مؤخرة القطار وإلا ضعنا و«خرجنا من التاريخ» وأصبحنا نسيا منسيا. وهذا حديث يهمل حقيقة التخلف وأنه ليس مجرد تأخر زمني وإنما تنمية مشوهة صنعت لخدمة الاستعمار ومصالحه وليس لتطوير وتقدم المجتمع بأسره. أنسى بعض المصريين أن بلادنا كانت تعج بالأجانب المتمتعين بامتيازات رهيبة حيث لا تفرض عليهم ضريبة الا بموافقة اثنتي عشرة دولة أوروبية، ولا يحاكمون جنائيا الا في قنصلياتهم ولا قيد على أي نشاط يقومون به. فماذا كانت النتيجة؟ عيب وخيبة أن يهدر الناس تاريخهم على هذا النحو. ومن المؤلم أن رد الفعل الأساسي إزاء هذا الانبهار والتبعية الايديولوجية جاء من القوى السلفية التي تتصور إمكان إعادة التاريخ إلى الوراء إلى عصور المجد والازدهار. نحن أمام مقولتين غير عقلانيتين: «السوق هو الحل» و«الإسلام هو الحل».

عندما نجحت الثورة الروسية وظهر الاتحاد السوفيتي كقوة عظمى كان لها الفضل الأكبر في سحق النازية الألمانية وبدأت غزو الفضاء، جذبت «الاشتراكية» أفئدة كثير من المعذبين في الأرض وبصفة خاصة بين شعوب العالم الثالث، وتوهم كثيرون أن «الاشتراكية هي الحل» دون تحديد لما يريدون تحت هذا الشعار. واتخذ معظمهم مرجعا مطلقا نموذج الاتحاد السوفيتي. وتبنت قيادات في العالم الثالث المثل الأعلى الاشتراكي من واقع النجاح والعدالة الاجتماعية. وتفاوتت الجدية في العمل والصدق في الرؤية بين تلك القيادات. وسقطت معظم تلك التجارب بطريقة أو بأخرى. ثم كان انهيار الاتحاد السوفيتي. وقد جبل الناس على القطيعة مع المهزوم والإعجاب بالمنتصر. وشاع القول بأن انهيار الاتحاد السوفيتي دفن الاشتراكية نهائيا كما أنه أثبت انتصار الرأسمالية انتصارا مطلقا فلم يبق لنا الا أن نعوض مافاتنا بالهرولة نحو أقدام أمريكا وحلف الأطلسي.

وواضح أن هذا الموقف ايديولوجي صرف لأنه لا يستند إلى دراسة موضوعية ونقدية جادة لأسباب سقوط النموذج السوفيتي وللأزمات التي تهدد المجتمعات الرأسمالية المتقدمة. ونكرر مرة أخرى ما كتبناه عدة مرات من أن إقامة نظام رأسمالي متقدم ديمقراطي وبرلماني في ظروف اليوم يكاد يكون مستحيلا. فنشوء وانتشار الرأسمالية الغربية ظاهرة تاريخية جرت في ظروف تاريخيه محددة لا يمكن تكرارها. ويكفي في هذا المقام أن نذكر بأن نجاح الرأسمالية استند بشكل جوهري على نهب أراض جديدة تستوعب الفقراء من أوروبا وتحد بذلك من خطر الأزمات الاقتصادية والقلاقل الاجتماعية والانقلابات السياسية، وكذلك على استنزاف الفائض الاقتصادي من شعوب المستعمرات. فلايجوز فصل التجربة الرأسمالية الغربية عن ظاهرة استعمار الغرب لمعظم الاقطار غير الأوروبية التي سبقت الثورة الصناعية بقرنين على الأقل وواكبتها. ومازالت عملية الاستنزاف متجددة دون حاجة إلى احتلال أو قهر. فحكومات العالم الثالث تتسابق لاسترضاء واجتذاب من ناضلنا ضدهم باسم استقلال الوطني والتنمية الاقتصادية والتقدم الاجتماعي. بل إن تكوين الرأسمالية في معظم أقطارنا يختلف جذريا عن تكوين الرأسمالية الغربية التاريخي وماحكمه من قيم. وأنقل هنا المقارنة التي عقدها شيخ اقتصاديي العالم الثالث راؤول بريبلش في آخر كتبه: (Raul Preblish: Perepheral Capitalism) فقال: كانت رأسمالية القلب centre (أي الغربية) طبقة مبدعة، ورأسمالية التخوم مقلدة. وكانت رأسمالية القلب طبقة مدخرة، ورأسمالية التخوم مبددة. وأود أن أضيف أن رأسمالية الغرب كانت متعلمة تعي قيمة الثقافة وتساند المثقفين من علماء وأدباء وفنانين وفلاسفة. أما رأسمالية التخوم فليس لها من ذلك إلا قشور لا تعدو عادة أمور الحياة المادية.

(٣)

الثورة المعرفية

شاعت كلمة التكنولوجيا في حديث الخاصة والعامة وكأنها المفتاح السحري لحل كل قضايا المجتمع. وخطر هذا الإيجاز المخل أنه - أراد قائله أم لم يرد - يفتح الباب لتسليم بلادنا للشركات الكوكبية لأنها وحدها التي تملك هذا المفتاح واتفاقية جات ١٩٩٤ غلظت ضمانات الملكية الفكرية فيما وراء براءات الاختراع. ويعيب تمجيد التكنولوجيا أنه يغفل تماما حقائق المعرفة البشرية. ففي عصرنا هذا - ومنذ عدة قرون - أول المعرفة علم (مدقق ومجرد ونظري). ويلي ذلك

العلم التطبيقي، أي ترتيب نتائج عملية على أساس النظرية العلمية. وفي المرتبة الثالثة تكون مساعي تحويل الحقيقة العلمية إلى أسلوب إنتاج أو تقنية technique وتلك هي التكنولوجيا بالمعنى الدقيق. وهي عملية صعبة ومكلفة تستغرق زمنا طويلا قد يزيد عن عشر أو عشرين سنة من نشاط مثابر يسمى «البحث والتطوير» research and developmant (R & D). ويكفي لكي ندرك حجم تكلفة هذا النشاط أن نذكر بأن الإنفاق السنوي في ١٩٩٥ على البحث والتطوير في الدول السبع الصناعية الكبرى بلغ ٣٤٧,٥ مليار دولار تقاسمتها الدولة والقطاع الخاص بنسب متفاوته. ومن ثم نضع الأمور في نصابها.

أولا: العلاقة الجدلية بين تزايد المعرفة العلمية والتطوير الرأسمالي

١- تعود نشأة الرأسمالية إلى القرن السادس عشر. وقد غلب عليها نشاط التجارة الخارجية ثم الاشتغال بالأعمال المالية حتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر إذ كانت «الثورة الصناعية» التي كثيرا ما يخطىء الناس فيتوهموا أنها بداية الرأسمالية. وكان هذا التطور وماتلاه من تكنولوجيا توالى التجديد فيها ممكنا لتوافر أمرين: الأول، التراكم المالي لأن أثرياء التجار كانوا مدخرين بعكس سادة الإقطاع المبذرين الذين ندد بهم سميث في كتابه الشهير. والأمر الثاني تراكم معرفي ضخم بدأ في عصر النهضة وتزايدت مكوناته في القرون الثلاثة التالية. فالمعرفة العلمية لا تتحول إلى أساليب إنتاج إلا إذا كان المجتمع مهيئا لذلك ومتطلعاً إليه. فالعرب كانوا يعرفون أن الأرض كروية، وكان بينهم ملاحون مهرة، ولكنهم لم يحاولوا الدوران حول الكرة الأرضية. والأمثلة كثيرة على اختراعات تحولت إلى وسائل تسلية للملوك والأمراء في مجتمع كان راضيا بما هو فيه (اكتشفت الصين البارود فاستخدمته في الالعاب النارية، وفن الطباعة فطبعت أوراق اللعب «الكوتشينة») في حين أن الاختراعين في أوروبا غيرا حياة البشر إلى حد بعيد. وما جرى في عصر النهضة هو الانصراف عن دراسة اللاهوت إلى دراسة الإنسان والمجتمع البشري وامكان تحسين أحوالهما. ومن هنا جاء اسم «الإنسانيات» humanities على الدراسات الجديدة. وكان كبار التجار الذين لا مكان لهم بين النبلاء يجدون فائدة عظمى في مخالطة أهل الفكر الحديث والفلسفات الجديدة والعلوم المبشرة بتقدم مطرد لحياة شعوبهم. وأشير هنا على وجه الخصوص إلى هجر المنهج الأفلاطوني الذي اعتمده مؤلفو الكنسية الكاثوليكية إلى مناهج جديدة في مقدمتها منهج الملاحظة والتجريب الذي اقترن باسم المفكر الإنجليزي بيكون، ومنهج الفرنسي ديكارت الذي يبدأ من الشك المطلق في كل ما سلم الناس به ليستهل بعبارته الشهيرة:

أنا أفكر إذن أنا موجود(*). كذلك لابد من التذكير بكتب «اليوتوبيا» من حيث إنها كانت تعكس حلم الإنسان في مجتمع فاضل لم يوجد بعد.

وهدف الرأسمالية في عصر الصناعة لم يتغير بل ظل كما هو: تعظيم الربح. ويأتي هذا التعظيم في المدى المتوسط والطويل بالزيادة المطردة في إنتاجية العمل. والسبيل إلى ذلك هو التوسع في احلال الآلة محل الانسان، اي التطوير المستمر لتقنيات الإنتاج أو التكنولوجيا. ولما كان التطور التكنولوجي لا يطرد دون تزايد مطرد في المعرفة العلمية كان لابد أن تساند الرأسمالية البحث العلمي بطريقة أو بأخرى. وبالمقابل طرح تطور المجتمع على المشتغلين بالبحث العلمي مزيداً من القضايا التي يجب أن تكون موضوعا للبحث. وأخيراً يحفز التقدم في المعرفة العلمية على مزيد من البحث وكثرة من الباحثين الذي يستفيدون في بحوثهم وفي حياتهم من التقدم التكنولوجي الذي تبنته الرأسمالية.

ولذلك نقول إن ثمة علاقة جدلية بين تزايد المعرفة وتقدم الاقتصاد والمجتمع إذ يؤثر كل من الظاهرتين في الأخرى ويتأثر بها في الوقت ذاته.

ثانيا: الثورة المعرفية المعاصرة

وأخذاً بنفس المنهج نبدأ بالإشارة إلى التطورات العلمية ومايمس مناهج البحث العلمي ثم عرض سريع لأهم فروع التكنولوجيا الرفيعة high technology.

١- فتحت العلوم الطبيعية والحيوية آفاقا غير مسبوقة وفي فترة زمنية محدودة. وليس من الوارد (ولا مما أقدر عليه) تقديم مسح شامل لأهم مكتسبات العلم في النصف الثاني من القرن العشرين. ولذا اكتفى بالاشارة إلى ما أعرف. ففي الفيزياء النظرية توجه البحث إلى التعرف على مكونات الذرة وسلوكها. ونشأ فرع علمي جديد أطلق عليه «فيزياء ما دون الذرة» subatomic physics. ومن ناحية أخرى ظهر علم آخر تحت اسم «علوم الفضاء» space science كما حدث تقدم كبير في الفيزياء. ويمكن في مجال الكيمياء أن نشير إلى «المواد الجديدة» الاصطناعية

---

* يكفي للتدليل على إثراء الفكر في القرنين السادس عشر والسابع عشر أن نذكر بعض الأسماء:
برونو جردنو (١٥٤٨-١٦٠٠) كوبر نيكوس (١٤٧٣-١٥٤٣) كيبلر (١٥٧١-١٦٣٠) جاليليو (١٥٦٤-١٦٤٢) نيوتون (١٦٤٢-١٧٢٧) بويل (١٥٤٠-١٦٠١) بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) ديكارت (١٥٦٦-١٦٢٦) هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) سيبنوزا (١٩٣٢-١٦٧٧) ليبنتز (١٦٤٦-١٧١٦) لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) راسموس (١٤٦٦-١٥١٣) واعتقد أن معظم أسماء المفكرين البارزين في القرن الثامن عشر (وهم كثر) معروفة لا تحتاج إلى تذكير (فولتير - روسو - لافوازييه - هيوم...إلخ)

artificial وبصفة أخص التخليقية synthetic مثل أنواع السيراميك الجديدة، والبلاستك الصلب. وهي مواد ذات خواص تجعلها أنسب وأيسر في عمليات الإنتاج من المواد الأولية المستعملة حتى الآن. كما أن التجارب التي تجرى من داخل أقمار صناعية أو محطات فضائية تثري بلا شك البحث العلمي. ولعل أكثر ما يبهر الناس هو التطوير السريع في علوم الحياة life sciences. ثم اكتشاف DNA ودراسة الجينات والتعرف على سلوكها. ومن هذا ظهرت الهندسة الوراثية ثم التكنولوجيا الحيوية بما فيها «الاستنساخ»، وإن كنت حتى الآن لم أجد ترجمة دقيقة معتمدة من متخصصين لما يسمى عملية cloning.

٢- وأهم من كل الإضافات في هذا العلم أو ذاك حدث تطور هائل في منهج البحث العلمي. فقد كان هذا المنهج ينبني على إجراء تجارب لتحديد علاقة ثابتة ومنظمة بين ظاهرتين بحيث يؤدي حدوث واحدة منهما إلى أن يصحبه أو يترتب عليه حدوث الظاهرة الثانية. والمثال البدائي هو إذا وصلت درجة حرارة الماء النقي إلى ١٠٠ تحول إلى غاز (البخار) شريطة ان يبقى كل شيء آخر على حاله. وقد ظن العلماء طويلا أن هذه القوانين العلمية ثابتة ومنتظمة ويمكن التعامل معها رياضيا، وكذلك يمكن أن تخرج منها تقنيات إنتاج. ولكن التقدم في البحث أثبت أن هذا الانتظام الخطي linear يمكن أن ينقطع ولا تفلح الأساليب المتاحة في دراسة هذا الانقطاع ونتائجه. وتصدى الرياضيون لهذه القضية وظهرت «نظرية الكارثة» أي التعامل الرياضي مع نسق انهار أو تقطع. كذلك لم يفلح العلماء في الكشف عن علاقات منتظمة على هذا النحو في سلوك مكونات الذرة. ومرة أخرى حمل هذا الوضع على الحديث عن «نظرية الفوضى» chaos ثم ابتدعت أساليب رياضية للتعامل معها. ومن ناحية ثالثة أثبت بعض العلماء أن ثمة ظواهر معقدة complex لايمكن دراستها بالطريقة التقليدية التي تتمثل في تحليل مكوناتها واستخراج قانون يحكم حركة كل منها. ومن ثم اتجهوا لدراسة «التعقد» ومحاولة تفسيره. وثمة محاولات لوضع معالجة رياضية لتلك الظاهرة. وأخيراً، وليس الأقل أهمية ماكشفت عنه الدراسات البيئية من أن النبات والحيوان والإنسان لابد من دراستها على أساس أنها مجموعات من الأنساق البيئية eco systems داخل المحيط الحيوي biosphere المكون من الهواء والماء والأرض والذي وفر الظروف الفريدة حتى الآن لوجود الكائنات الحية على كوكبنا.

ومما يدعو إلى الأسف أن العلوم الاجتماعية لم تشهد تطورات جذرية من هذا النوع. وإذا كانت ضرورة التخصص في البحث قد قسمت العلم الاجتماعي الذي يدرس حركة وتطور المجتمع بكامله إلى عدد كبير من العلوم، فإن هذا لا يغني عن البحث في حركة المجتمع لتوفير

علم أساسي في هذا الموضوع يكون بالنسبة للعلوم الاجتماعية في مكان يماثل الفيزياء النظرية في العلوم الطبيعية، أو البيولوجيا في علم الحياة. ولا يعقل أن يستمر علم الاقتصاد الأكاديمي متعلقا بنموذج التوازن المستعار من فيزياء نيوتون في حين أن الحياة كلها وليس الاقتصاد وحده في حالة تغير مستمر عبر اختلالات التوازن. ومن يتمسك بقديم المفاهيم العلمية عليه أن يحلل أيضا - كما فعل مارشال في القرن الماضي - الاقتصاد في حالة السكون stationary state.! ومعروف طبعا قول الاقتصاديين ان اختلال التوازن يأتي أساساً من التطور في تقنيات الإنتاج وفي أذواق المستهلكين، وكلاهما يعد في النموذج الاقتصادي النظري متغيرا خارجيا exogenous variable. ونقول مرة أخرى إننا بصدد تأثيرات متبادلة وعلاقة جدلية لا يجوز عزل جزء منها لدراسته في ذاته.

٣- وأخيراً نعرض للجديد تماما في التطور التكنولوجي والذي يمثل وثبات إلى الأمام ولم يكن امتداداً لتقنيات كانت مستخدمة من قبل. وتندرج هذه التكنولوجيا الرفيعة حول ثلاثة محاور أساسية.

أ- **إحلال الآلة محل الإنسان في أعمال ذهنية:** وهذا ما يسمى بحق الثورة الصناعية الثانية إذ كانت الثورة الأولى تحل الآلة محل مجهود الإنسان الجسدي فقط، ويدخل في هذا المجال «الحاسوب» الذي يسر جمع وتخزين كميات هائلة من البيانات الكمية واسترجاعها في أي وقت مجزأة أو منسقة. ثم فتح باب معالجتها على أساس بسيط في جذره يسمى «الرقمي» digital وهو يعتمد ابتداء على علامتين two digits ولكن سرعة الحاسوب تمكن من إجراء أعقد العمليات الرياضية في دقائق معدودات. وقد أصبحت هذه المعالجة وأصولها موضوعا لعلم قائم بذاته سمي «المعلوماتية» informatics وبتطوير الآلة ذاتها hardware وتطوير برمجيات التعامل وفقا لموضوع البحث software انتشر استخدام الحاسوب في كل جوانب الحياة. وظهر في البيوت كما في المكاتب. وبهذا خلق قاعدة أساسية لشبكات الاتصال العالمية مثل شبكة internet الشهيرة. وأصبح من الميسور نظريا أن يتمكن أي إنسان في قرية في صعيد مصر أن يتراسل مع بعض الاسكيمو في آلاسكا. وقد اقتضى هذا كله التقدم في صنع رقائق السليكون التي تحمل كل واحدة منها كمية متزايدة من المعلومات وبرامج التشغيل. ودخلت هذه التكنولوجيا الحديثة عمليات الإنتاج السلعي فيما سمي الأتمتة automation والانسان الآلي robot السائد الآن مثلا في صناعة تجميع أجزاء سيارات. كما مكنت الشركات من التخفيض الضخم في العمالة المكتبية وأداء عدد منها في المنزل بربط العامل عن طريق الحاسوب بمقر الشركة. وقد أدى هذا الاتجاه

إلى تسريح أعداد كبيرة من الموظفين فيما سمي «إنقاص الحجم» downsizing وكذلك الاستغناء عن عدد كبير من المكاتب وبالتالي شغلها حيزا أقل بكثير مما كان. وبغير هذه التطورات كانت إدارة الشركات الكوكبية ضربا من المستحيل.

ب- استخدام الفضاء الخارجي في الاتصالات: وهو يستند على تكنولوجيا الأقمار الصناعية التي طورها إنتاج الأسلحة بأموال دافعي الضرائب. وحين استقرت وانتظم حالها بدأت شركات الاتصالات باستخدامها في نقل المكالمات الهاتفية والبث التليفزيوني وكذلك الرسائل المكتوبة (الفاكس). وقد دفع هذا الفتح الجديد صناعة الهواتف وأجهزة التليفزيون إلى التحديث بقصد الارتباط بوسائل الاتصال الفضائية. وقد أدى هذا التطور إلى خصخصة خدمات الهاتف في معظم الدول الصناعية لتيسر ارتباطها بشبكة أو شبكات كوكبية تجهل تماما الحدود السياسية بل والتضاريس الجغرافية. أما في العالم الثالث الفقير فإن الاستفادة من هذا التطور رهن بمستوى الدخل في بلاد يغلب عليها الفقر وكذلك مستوى التعليم، كما يرتبط بدرجة كفاءة شبكة الهاتف المحلية حتى لا يتعطل الاتصال لساعات قد تطول. وبهذه الثورة في وسائل الاتصال الكوكبية انهارت سلطة الدولة في الرقابة على ما يتلقاه أفراد شعبها من رسائل إعلامية (الأخبار) أو معلوماتية. وقد صدم عالم الأغنياء بالفرصة المتاحة حتى للأطفال والصبية لمشاهدة أفعال فاضحة وأفلام إباحية بالاضافة إلى فنون العنف والارهاب.

وبقيت القضية حتى الآن دون حل.

ج- التكنولوجيا الحيوية: حين نجح علماء بيولوجيا الجزيئات molecular biology في عزل الخلية وتحديد مكوناتها ظهر باحثون اشتغلوا بالتعامل مع الخلية كمصنع صغير منتج لمواد أساسية للحياة. ونجحوا في فك شفرة المورثات أو الجينات وتحديد نقل المعلومات عن طريق حامض يسمى اختصاراً DNA. وبعد ذلك اكتشفوا وسيلة شق الجينة في مواضع محددة ثم وسيلة نقلها إلى جسم غريب حيث تختلط بجينات وتغير سلوكها. وبالمثابرة في هذا الطريق من التعامل مع الخلية كمصنع يمكن فك وإعادة تركيب آلاته أو تغييرها ظهرت إمكانيات صنع كائنات حية أولية بسيطة التركيب (بكتيريا أساسا). وكان الاستخدام الصناعي الأول متمثلا في صنع بكتيريا يمكن أن تقضي على آفات معينة كما هي الحال في المقاومة الحيوية للآفات الزراعية لتفادي الإضرار بالبيئة الناتج عن استخدام المبيدات الكيماوية.

وكانت المرحلة التالية هي إنتاج أنواع أخرى أكثر تعقيدا يمكن أن تقاوم بعض الأمراض التي تصيب البشر. وأشهر ما صنع في هذا المجال دواء «انترفيرون» المستخدم في علاج السرطان

والتهاب الكبد بفيروس C. وقد بدأت شركات الدواء الكبرى في الاستعداد إلى التحول من صناعة الأدوية الكيمائية أو الاعتماد على الكيمياء الحيوية biochemistry إلى انتاج أدوية حيوية تستند إلى تطور التكنولوجيا الحيوية Biomedics. ويتوقف الأمر من حيث الانتشار على النجاح في تخفيض أسعار هذه الأدوية. ومازال الطريق ممتداً لمزيد من التطور رغم تحفظ قوى كثيرة على إمكان التلاعب بجينات الكائنات الحية الأرقى وبصفة خاصة الإنسان. ونعرف جميعا الضجة التي أثارتها النعجة المستنسخة Dolly.

ولابد من التنويه ببعض مظاهر التطور في تقنيات كانت معروفة منذ ما قبل الحرب العالمية الثانية مثل تحول الطيارة إلى وسيلة انتقال عادية يستخدمها ملايين من الناس كل يوم. ومثل تحديث السكك الحديدية بقطارات فائقة السرعة توفر للمسافر كل الراحة المتصورة. وكذلك البحث المتزايد عن التقنيات النظيفة، أي التي لا تلوث البيئة إلا بقدر مقبول، والتقنيات قليلة الحاجة إلى المواد الأولية material saving technic. وكذلك البحوث الدائرة لتطوير تقنيات استخدام الطاقات الجديدة والمتجددة على نطاق واسع وبأسعار لا تزيد عن أسعار الطاقات الأحفورية.

وفي نهاية هذا العرض يبرز منطقيا سؤال هام يجب أن يشغلنا جميعا ألا وهو أين نحن العرب من هذا كله؟. وهو مايحتاج إلى دراسة مستقلة يتصدى لها كثير من مفكرينا.

التعقيب

د. رمزي زكي*

تناقضات حاكمة لمستقبل العولمة (الكوكبية)

استطاع الأستاذ الدكتور إسماعيل صبري عبدالله في بحثه القيم وبمقدرة عالية على التحليل، أن يرسم أمامنا صورة بانورامية واضحة المعالم عن التغيرات الهامة التي حدثت في الرأسمالية العالمية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى الآن، مع حرصه على أن يوضح أصول هذه التغيرات وفروعها والقوى المساعدة على حدوثها، ورصد مالها من آثار إيجابية وسلبية. وقد مهد لبحثه بمقدمة يذكرنا فيها بكيفية ظهور الرأسمالية وارتباطها بالاستعمار وبظهور الإمبراطوريات والتعصب القومي، واعتماد النمو الرأسمالي، وبخاصة في مراحله الأولى، على نهب الفائض الاقتصادي من المستعمرات والبلاد التابعة، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية، وهو الأمر الذي أدى إلى اندلاع الحروب الإقليمية والعالمية. ثم بين كيف اتجهت الدول الرأسمالية في عالم مابعد الحرب العالمية الثانية نحو البحث عن وسائل سلمية للصراع وبخاصة بعد زيادة الطاقة التدميرية للأسلحة الحديثة. وهي الوسائل التي وجدت بداياتها الملموسة في مولد السوق الأوروبية المشتركة التي ربما تتحول إلى خلق مايسمى بالولايات المتحدة الأوروبية، وقد أوضح الدكتور إسماعيل، كيف أن الرأسمالية غيرت من بنيتها، من احتكارات قومية تنتمي إلى دولة محددة ذات سوق معينة تسيطر عليها، إلى بنية تسيطر عليها شركات كوكبية Global Corporations قوامها اقتسام أسواق الكرة الأرضية كلها، معتمدة في ذلك على آليات السوق والتنافس الضاري الدارويني الذي يعتمد على البقاء للأقوى.

ويعتقد الدكتور إسماعيل أن ذلك كان بداية ظهور الكوكبة Globalization (مفضلا استخدام هذا المصطلح على مصطلح «العولمة» الشائع). ونظراً للدور الذي لعبته هذه الشركات في خلق ظاهرة الكوكبية فقد توقف في بحثه طويلاً أمام السمات المميزة لهذا النوع من الشركات التي أصبحت قوى مستقلة نسبياً تتعدى الجنسيات والحدود القومية وتتجاهل «المصالح الوطنية»، مشيراً في ذلك إلى العمليات السريعة والضخمة من الاندماجات فيما بينها وسيطرة بعضها على

* أستاذ الاقتصاد بجامعة الكويت .

البعض الآخر. وفي هذا الخصوص يرصد الباحث عدة سمات هامة لها، مثل ضخامة الحجم، وتنوع أنشطتها، وانتشارها الجغرافي على جبهة العالم كله، وقدرتها الفائقة على تعبئة المدخرات من الأسواق المالية الهامة في العالم، وقدرتها على الاقتراض من البنوك متعدية الجنسيات، وقدرتها القوية على جذب الكفاءات البشرية عالية المستوى بغض النظر عن جنسها ولونها ودينها. ثم أشار الباحث بعد ذلك إلى الوضع الذي تحتله أكبر خمسمئة شركة كوكبية في الاقتصاد العالمي، معتمداً في ذلك على أحدث البيانات التي نشرتها مجلة «فورشن» في عددها الصادر في يوليو ١٩٩٧ فأعطى لمحة عن إيرادات هذه الشركات، والتوزيع الجغرافي للمقار القانونية لإداراتها، ولقدراتها الإنتاجية والتسويقية كما تنعكس في التجارة الدولية، مشيراً في ذلك إلى الشبكة المعقدة للتجارة بين هذه الشركات والشركات أو الفروع التابعة لها.

ثم أوضح الدكتور إسماعيل في القسم الثاني من بحثه، أن البنى الأساسية التي ميزت المراحل الأولى للرأسمالية – والتي لعبت فيها الدولة/ الأمة على عكس مايظن الكثيرون دوراً مهماً في دعم وتقوية النظام الرأسمالي، وتأمين المصالح الداخلية للرأسمالية القومية، بل وغزو المستعمرات لتأمين الحصول على المواد الخام وفتح الأسواق الخارجية – تتعرض الآن لتغيرات وضغوط كثيرة تهدد مكانة الدولة/ الأمة في خضم العملية التاريخية التي تجرى الآن لتحويل العالم كله إلى سوق عالمي واحد خاضع لسيطرة الشركات الكوكبية. وهكذا، بعد أن كانت الرأسمالية تستند على قوة الدولة ودورها في تأمين مصالحها، أصبحت الرأسمالية متعدية الجنسية في موقع قوي يمكنها من الاستغناء، الى حد غير قليل، عن بعض وظائف الدولة التقليدية. فلم تعد في حاجة إلى قوات مسلحة ضخمة وقوية لتأمين مصالحها الخارجية. إذ أصبحت قوتها الاقتصادية تمكنها من دخول أية دولة وتمد نشاطها إلى مختلف أنحاء المعمورة مستخدمة في ذلك رشوة كبار المسئولين وذوي النفوذ السياسي وسلاح الإعلام على نطاق واسع. وربما يفسر هذا – كما يشير الدكتور إسماعيل – عمليات خفض نفقات التسليح والإلغاء التدريجي للجيوش المعتمدة على «الخدمة الوطنية العسكرية» والتحول إلى جيوش محترفة قليلة العدد نسبياً وذات تكنولوجيا بالغة التعقيد. ورأسمالية اليوم لم تعد في حاجة إلى الدولة في مجال خدمات الأمن الداخلي، وفض المنازعات المدنية، وخدمات البريد والاتصالات. والأكثر من هذا، أنه في ضوء التطور المذهل الذي حدث في نظام النقد الدولي وتعويم أسعار الصرف و«تحرير» القطاع المالي والاستخدام الواسع لبطاقات الائتمان Grdit Cards لم تعد الدولة مسيطرة على الكتلة النقدية داخل حدودها، حيث انتزعت قوى السوق من إطار سيادة الدولة حق خلق النقود وضبط عرضها. بل ان تآكل قوة الدولة وسلطتها يبدو الآن بشكل جلي فيما تمخض عن الكوكبية من إضعاف شديد لفاعلية أي سياسة

اقتصادية كلية تراها الدولة صالحة لاقتصادها المحلي مالم تشاركها في ذلك الشركات متعدية الجنسية. وليست صعوبات الدفاع عن سعر صرف العملة المحلية، والحد من هروب الأموال للخارج، والسيطرة على حركات رؤوس الأموال الساخنة، وعمليات المضاربة الواسعة على العملات، وأسعار الفوائد والأوراق المالية، ومايجره ذلك كله من هزات مالية شديدة.. ليست إلا أمثلة للقيود التي أصبحت تفرضها الكوكبية على فاعلية السياسات الاقتصادية المحلية التي ترسمها الحكومات لمصلحة اقتصاداتها المحلية. وأخيرا، يشير الدكتور اسماعيل إلى تخلي الدولة عن بعض المرافق العامة من خلال خصخصتها (خدمات البريد والتليفون والسكك الحديدية وبعض الطرق والموانىء والمطارات...) وتآكل نظم التأمينات الاجتماعية وخصخصة بعضها، كأمثلة أخرى على عمليات الضعف، أو الإضعاف، التي انتابت الدولة في عصر الكوكبية. وفي الجزء الأخير من بحثه تعرض الدكتور إسماعيل للثورة المعرفية، موضحاً العلاقة الجدلية بين تزايد المعرفة العلمية وتقدم الاقتصاد الرأسمالي، مشيراً في ذلك الى أهم مظاهر الجدة في هذا الخصوص، مثل إحلال الآلة محل الإنسان في بعض الأعمال الذهنية، واستخدام الفضاء الخارجي في الاتصالات والإعلام، والتكنولوجيا الحيوية، ناهيك عن ثورة إحلال المواد. وكل ذلك أدى إلى أن تحتل «المعرفة»، بجانب الأرض والعمل ورأس المال، مكانة هامة كمصدر أساسي للنمو الاقتصادي.

وفي خضم هذه التطورات لأبرز «معالم الجدة في نهاية القرن العشرين» حرص الدكتور إسماعيل على الإشارة إلى ذلك الضجيج الفكري الذي رافق هذه المعالم، وبرز من جانب عدد كبير من الاقتصاديين والخبراء والتكنوقراط والذي يدعي أن آليات السوق وحدها، والتخلص من كل قواعد السلوك التي وضعتها الدولة لضبط سير النظام الرأسمالي بما في ذلك إلغاء كل أشكال الدعم والإعانة والحماية - وهي مايسمى بالـ Deregulation - والانفتاح المطلق وغير المشروط على الشركات الكوكبية، وتلبية مطالبها، واسترضائها من خلال منحها أكبر قدر من المزايا والضمانات، هي شروط التقدم الاقتصادي الآن. وهكذا تم رفع مصلحة الشركات الكوكبية إلى مستوى مصلحة الشعوب والدول.

وقد نجم عن هذا الضجيج الفكري وذيوعه في الآونة الأخيرة في رأي الدكتور إسماعيل:

(أ) إحلال التبشير بأيديولوجية السوق محل التحليل العلمي الموضوعي.

(ب) إهدار قيم «الوطنية» و«الاستقلال» و«السيادة» والانبهار بكل ماهو غربي وبما ينطوي عليه ذلك من تهديد للهوية الوطنية والخصائص الحضارية للشعوب.

ولعلي أضيف إلى ذلك أيضا، أنه تم إسقاط الفروق بين البلاد النامية والبلدان الصناعية المتقدمة، وهي الفروق التي كان الفكر الاقتصادي والاجتماعي حريصاً عليها في أدبيات التنمية في عالم مابعد الحرب، نظراً لأهميتها في فهم وتحليل مشكلات البلاد النامية وأوضاعها الخاصة في الاقتصاد العالمي وعند رسم استراتيجيات تنميتها. ولاشك أن ذلك يعد نوعاً من «الدجل الفكري» إذ لايجوز الادعاء بأن السياسات الاقتصادية التي تصلح للبلدان الصناعية أو تتفق مع مصلحة الشركات الكوكبية، هي نفسها السياسات التي تصلح للبلاد النامية.

تلك هي - فيما أتصور - أهم القضايا التي وردت في بحث الدكتور إسماعيل صبري عبدالله. وكم كنت أتمنى أن يتناول الدكتور إسماعيل ظاهرة الكوكبية، ليس فقط من خلال رصد أهم معالمها وما رافقتها من متغيرات - وهو ما أنجزه بجدارة في هذا البحث - وإنما أيضا من خلال محاولة تفسيرها والبحث في ديناميكيات تطورها وآفاقها المحتملة في المستقبل، وذلك في ضوء معرفتي بالقدرات التحليلية المرتفعة التي تتميز بها أبحاث الدكتور اسماعيل. فما أحوجنا الآن أن نحلل هذه الظاهرة في تناقضاتها وصيرورتها حتى يمكن التعامل معها في بلادنا، وبخاصة أن الخطاب الإعلامي الدعائي للكوكبية قد صورها، بعد انهيار «تجربة الاشتراكية» في الاتحاد السوفيتي السابق، وفي دول شرق ووسط أوروبا، وإنهاء الحرب الباردة، صورها على أنها تجلل الانتصار النهائي للرأسمالية وخلودها، وأن الخضوع لشروطها بات حتمية مطلقة، وأي خروج عن قواعدها وشروطها، وهي القواعد والشروط التي صاغتها مصالح رأس المال العالمي والشركات الكوكبية، إنما يعني الخروج من التاريخ وعدم اللحاق بقاطرة النمو والتقدم والتحديث.

وليسمح لي الدكتور إسماعيل في هذا الخصوص أن أشير إلى بعض الملاحظات والاجتهادات والأفكار التي عنت لي أثناء قراءة هذا البحث القيم.

أولى الملاحظات تتعلق بمفهوم الكوكبية نفسه. إذ يبدو لي أننا مازلنا نفتقد التعريف المناسب لهذه الظاهرة. اذ أتصور أن الكوكبية ليست مجرد «تداخل بين أمور الاقتصاد والاجتماع والسياسة دون اعتداد يذكر بالدول ذات السيادة ودون الحاجة إلى إجراءات حكومية» كما يرى الدكتور اسماعيل.

حقاً، ان هذا التداخل، وهذا التجاوز للإجراءات الحكومية، وإن كان موجوداً في هذه الظاهرة، إلا أنه ليس هو المميز الأساسي لها. بل لقد عرفت الرأسمالية في بعض مراحل تطورها مثل هذا «التداخل» واستبعاد اعتبارات السيادة الوطنية دون أن يتحدث أحد آنذاك عن الكوكبية. ونشير هنا إلى قاعدة الذهب Gold Standard (١٨١٤ - ١٩١٤) حيث كانت تلك القاعدة تفرض قيوداً

صارمة على سياسات الدولة المالية والنقدية من خلال الامتثال الصارم لـ «قواعد اللعبة». وهي القواعد التي كان احترامها كثيراً مايؤدي إلى التضحية باعتبارات الاستقرار الداخلي (النمو الاقتصادي واستقرار الأسعار وتشغيل العمالة) في سبيل تحقيق الاستقرار الخارجي وتوازن أسعار الصرف. ولاشك أن عالمية قواعد لعبة الذهب، بما فرضته من قيود (أو تجاوز للحكومات) كانت في الحقيقة في مصلحة نمو الرأسمالية آنئذ نظراً لما وفرته من استقرار نسبي كبير في أسعار الصرف، ومن إدارة تلقائية لعرض النقود والسيولة سواء على الصعيد المحلي أو الصعيد العالمي. فكل ذلك كان مطلوباً ومهماً لتوسع ونمو التجارة الدولية ولتعاظم نمو حركة الاستثمارات الأجنبية المباشرة.

كذلك نعتقد أن ليس أهم مايميز الكوكبية هو تصاعد البعد الدولي للرأسمالية، كما هو منعكس الآن في نمو الصادرات العالمية، وتعاظم حركة الاستثمارات الأجنبية المباشرة، واتساع دور الشركات متعدية الجنسية، والنمو المفرط الحادث في أسواق المال العالمية، أو في تزايد درجات الارتباط والتشابك بين مختلف دول العالم جراء تزايد التخصص وتقسيم العمل الدولي.. فكل هذه الأمور تعبر عن بعض المظاهر المعاصرة للرأسمالية في صعيدها العالمي.

كما لايجوز أن ننسى أن الرأسمالية كانت، منذ لحظة ميلادها، عالمية الطابع منذ حركة الكشوف الجغرافية. وقد ظل هذا الطابع صفة ملازمة لتطور الرأسمالية عبر مراحل نموها المختلفة إلى أن وصلت الآن إلى مرحلة رأسمالية الاحتكارات العالمية متعدية الجنسية. ان جوهر الكوكبية لايمكن في مظاهرها، وانما في مضمونها. ومضمون الكوكبية، فيما نعتقد، هو أنها عبر ماتنطوي عليه من سياسات وتوجهات وقوى فاعلة، تمثل الآن مشروع الرأسمالية لإدارة أزمتها الراهنة. وينعكس هذا المضمون تحديداً في السياسات الليبرالية الجديدة التي ترتكز على الحرية المطلقة لحركة انتقال السلع ورؤوس الأموال عبر الحدود دون أية قيود، وتعويم أسعار الصرف، وإزالة القيود والضوابط المفروضة على القطاع المصرفي، وإنهاء أي نوع من التدخل لجهاز الدولة في الحياة الاقتصادية، وخصخصة مشروعات الحكومة والقطاع العام، وتبني كل ماهو في مصلحة رأس المال وبما ينطوي عليه ذلك من نزع معظم مكتسبات العمال والطبقة الوسطى التي تحققت إبان عصر المصالحة التاريخية بين رأس المال والعمل في عالم مابعد الحرب. إن أزمة النظام الرأسمالي تتجلى، منذ مايزيد على ربع قرن، في الأزمة الحادثة في تراكم رأس المال. ومن المعلوم أنه يوجد اتفاق عام بين الاقتصاديين على اختلاف مدارسهم ومذاهبهم حول ضرورة النمو المستمر لكي تتوفر للنظام الرأسمالي دعائم الصحة والقوة، وأن المحرك الأساسي لاستمرار هذا

النمو هو تراكم رأس المال عبر عمليات الادخار والاستثمار. فإذا توقف النمو من خلال تعثر عمليات التراكم، جر معه مشكلات عدة، حيث ينخفض معدل تزايد الدخل، وتتزايد الطاقات العاطلة، وينخفض الاستهلاك والاستثمار الإنتاجي، ومايرافق ذلك من نمو في البطالة وتدهور في مستوى المعيشة. ويتمثل جوهر أزمة الرأسمالية منذ مايزيد عن ربع قرن في وجود ركود طويل المدى، وأن الادخار أكبر من الاستثمار على صعيد العالم بسبب الافتقاد إلى وجود منافذ للاستثمار المربح في مجال الطاقات الإنتاجية المادية بسبب اتجاه معدل الربح نحو التدهور. ويكفي لتأكيد هذا الإفراط الذي حدث في فوائض رؤوس الأموال بالمقارنة مع فرص الاستثمار، أن نلم بالنمو الهائل الذي حدث في الأموال التي تتحرك يوميا بآلاف المليارات من الدولارات في الأسواق المالية الدولية، وبما يتجاوز كثيراً حجم التجارة الدولية. ولاشك أن وضع كهذا يهدد النظام باندلاع كساد كبير وعظيم يدمر تلك الفوائض المالية مع مايجره ذلك من آثار وخيمة لرأس المال ومن أخطار توقف مسيرة النمو الهائل والمذهل الحادث في وسائل الإنتاج وتقنياته في عصر الثورة العلمية التقنية المعاصرة. ولهذا، وفي ضوء ماهو معلوم عن قدرة الرأسمالية على التكيف مع أزماتها، ومن أجل تجنب هذا الكساد المدمر، جاءت السياسات التي تضمنها خطاب الكوكبية كي توفر مجالات للاستثمار ولاستيعاب تلك الفوائض. وكان أبرز تلك السياسات:

١- «تحرير» قطاع التجارة الخارجية، وتعويم أسعار الصرف.

٢- فك القيود والضوابط عن النظام المصرفي كي لاتوجد عوائق تذكر أمام حرية حركة دخول وخروج رؤوس الأموال من وإلى أي بلد (وهو مايعرف «بتحرير» القطاع المصرفي).

٣- إضعاف الدولة والهجوم على أدوارها في الحياة الاقتصادية حتى يمكن تبرير تخفيف (أو إلغاء) عبء الضرائب المفروضة على رأس المال، والدعوة لخصخصة مشروعات القطاع العام لكي تتمكن فوائض الأموال الشاردة من شرائها. وهذا هو جوهر الضجيج الدعائي لما يسمى بالأسواق الناشئة لبعض البلاد النامية التي تبيع قطاعها العام في سوق الأوراق المالية، وتسمح للأجانب وللشركات الكوكبية بشرائه.

٤- تشجيع الحكومات في البلاد النامية على تكوين احتياطيات مالية ضخمة تفوق أضعافا مضاعفة تلك الاحتياطيات التي كان يلزم الاحتفاظ بها في الظروف العادية، وهو ما تطلب أن يكون هناك ثمن لذلك، هو سعر الفائدة المرتفع، مع استثمارها في الأسواق المالية الدولية.

٥- الحرص على عدم حل أزمة الديون الخارجية للبلاد النامية، وإنما الاكتفاء بإدارة الأزمة على النحو الذي يجعل هناك ضمانا لاستمرار هذه الدول في دفع الفوائد المرتفعة

والأقساط المستحقة باعتبار أن منفذ «الاقراض» بأسعار الفائدة المرتفعة مازال مربحا لرؤوس الأموال الفائضة.

٦- الضغط على البلاد النامية المدينة والبلاد التي كانت «اشتراكية» لكي تضع سياسات اقتصادية واجتماعية جديدة تستجيب لمطالب الشركات الكوكبية، وعلى نحو يرفع من متوسط معدل الربح المتوقع في هذه البلاد.

وقد تولت حكومات اليمين المحافظ في البلدان الصناعية تنفيذ تلك السياسات. وفي البلدان النامية والبلاد التي كانت «اشتراكية» تولت برامج التثبيت الاقتصادي والتكيف الهيكلي مهمة تطويع هذه البلاد لمطالب الكوكبية. وعلى الصعيد العالمي تولى صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، وتحويل الجات من مجرد اتفاقية اختيارية إلى منظمة عالمية للتجارة الحرة، مهمة تفعيل تلك السياسات على صعيد العالم.

ومع ذلك ظلت الفرص والإمكانات التي أوجدتها سياسات الكوكبية أمام فوائض رؤوس الأموال محدودة نسبياً، ويتركز معظمها في المجالات ذات الطابع المالي والمضاربي التي يرتفع فيها معدل الربح (ومعدلات الخسارة أيضا) دون أن يصاحب ذلك توسع مناسب في مجالات خلق الطاقات الإنتاجية. وقد أشار الدكتور إسماعيل إلى ذلك حينما ذكر أن: «انفلات أسواق الصرف والأسواق النقدية من كل رقابة في ظروف الركود في الإنتاج دفع الشركات متعدية الجنسية كلها إلى الاشتغال بأعمال المضاربة في تلك الأسواق وتحقيق أرباح طائلة، وأحياناً خسائر فادحة... وبصفة عامة يسيطر طابع النشاط المالي على الإدارات العليا لهذه الشركات، والموارد التي توجه لعمليات الاندماج أو الانتزاع أكبر بكثير مما يوجه نحو الاستثمار الإنتاجي».

تبقى بعد ذلك مجموعة من التناقضات الهامة التي برزت في الآونة الأخيرة مع تصاعد موجة الكوكبية، وهي تناقضات أتصور أنها ستكون ذات تأثير حاسم في المآل الذي يمكن أن تؤول إليه الكوكبية.

وأول هذه التناقضات، هو استفحال التناقض بين رأس المال المكوكب، الذي تمثله الشركات متعدية الجنسية، وبين مصالح العمال والطبقة الوسطى ومختلف الفئات والشرائح الاجتماعية ذات الدخل المنخفض والمحدود. فقد تصاعدت سياسات الكوكبية مع هزيمة الكينزية ودولة الرفاه، وبات من الواضح تماما أن إهمال البعد الاجتماعي هو سمة جوهرية من سمات الكوكبية.

ففي الوقت الذي تتصاعد فيه أرباح هذه الشركات والفئات المرتبطة بها على نحو فلكي، تتدهور الأحوال المعيشية للعمال وللطبقة الوسطى بشكل صارخ بعد إلغاء الدعم وزيادة الضرائب غير المباشرة، وخفض النفقات الحكومية ذات الطابع الاجتماعي (على التعليم والرعاية الصحية ومشروعات الضمان الاجتماعي...) وبعد خصخصة كثير من مشروعات وأنشطة الحكومة، فقد أصبح ينظر الآن إلى مشاركة العمال ذوي الياقات الزرقاء والبيضاء في ثمار التقدم التكنولوجي ونمو الإنتاجية في عالم ما بعد الحرب وإبان دولة الرفاه ونظم الاشتراكية الديمقراطية وأثناء الحرب الباردة على أنه كان تنازلا من جانب رأس المال لم يعد له الآن مايبرره، وأن مراعاة البعد الاجتماعي واحتياجات الفقراء أصبحت أعباء لاتطاق. لاعجب - والحال هذه - أن تزامنت الكوكبية مع عمليات إثراء لم تشهد لها الرأسمالية مثيلا من قبل، وعمليات إفقار شديد للعمال وللطبقة الوسطى تذكرنا بالمراحل الأولى لنشأة الرأسمالية. ويبدو أن هذا التناقض الذي يستفحل سنة بعد الأخرى سوف يخلق احتمالات قوية لإحياء كثير من أشكال الصراع الطبقي، وإعادة تكوين قوى اليسار والديمقراطية المناهضة لهذا الوجه اللا إنساني للرأسمالية المكوكبة، خاصة بعد أن كثر الحديث في الآونة الراهنة عن مايسمى «بديكتاتورية العولمة والسوق» من جانب عدد كبير من المفكرين والسياسيين والكتاب الذين أزعجتهم هذه الأوضاع الاجتماعية.

وثاني هذه التناقضات، هو التناقض بين الكوكبية والعمالة Employment. فمع اتساع حرية الحركة لرأس المال عبر الحدود دون أية عوائق، عمدت كثير من الشركات دولية النشاط ومتعدية الجنسية إلى نقل مصانعها من بلادها الأصلية - حيث ترتفع أجور العمال وينخفض متوسط معدل الربح - إلى البلاد النامية والدول التي كانت «اشتراكية» حيث انخفاض الأجور وتوفر المزايا العديدة التي ترفع من معدل الربح. وكان لذلك لاشك، علاقة واضحة بزيادة بطالة عمال هذه المصانع. أضف إلى ذلك، أن الثورة التكنولوجية الهائلة المرافقة للكوكبية قد أدت إلى خلق اتجاه، لا رجعة فيه، للاستغناء المتواصل عن العمالة، وإلغاء كثير من المهن والوظائف بعد إحلال الآلة مكان الإنسان، وتطبيق ما سمي بعمليات إعادة هندسة الوظائف Re – Engineering في كثير من مواقع التوظف. وكما أوضح جيريمي ريفكين J. Rifkin صاحب الكتاب الشهير «نهاية العمل»، الصادر في عام ١٩٩٥، انه رغم أن الثورتين الصناعيتين الأولى (١٧٥٠ - ١٨٥٠) والثانية (١٨٦٠ - ١٩١٤) قد نجم عنهما بطالة في المراحل الأولى لهما، إلا أنه عبر الزمن سرعان ما أدت هاتان الثورتان إلى تزايد العمالة والتشغيل، ولأن يكون للعمال وللطبقة الوسطى نصيب من الزيادة التي حدثت في الإنتاجية (من خلال زيادة الأجور الحقيقية بالتوازي مع زيادة الإنتاجية، وتقصير وقت العمل، وزيادة الإجازات السنوية. والاستفادة من مشروعات الضمان الاجتماعي). لكن نظرية

تساقط الآثار Trickle Down Effects لا تنطبق هذه المرة على الثورة الصناعية الثالثة، وأن من يؤمن بهذه النظرية الآن إنما يخدع نفسه. ذلك أن ما يميز النمو الهائل الذي حدث في الإنتاجية في عصر الكوكبية جراء الثورة التكنولوجية المعاصرة هو استئثار فئة قليلة جدا من الأفراد به. وهؤلاء ينحصرون - تحديدا - في: رجال الإدارة العليا Top – Management وحملة الأسهم، وعمال المعرفة. وهو الأمر الذي أدى إلى تعميق التفاوت في توزيع الدخل والثروة القوميين.

وزاد الطين بله، وكما يقول جيريمي ريفكين، انه على الرغم من زيادة إنتاجية عنصر العمل، إلا أن دخل العمل قد انخفض، وان وقت العمل قد زاد ولم ينقص في عصر الكوكبية. فكيف يمكن الآن التوفيق إذن بين اعتبارات التقدم التكنولوجي الذي يعتبر الآن أحد القوى المحركة لتطور البشرية، وبين تهميش ملايين الناس وإبعادهم قسرا عن الحياة الاقتصادية؟

وثالث هذه التناقضـــات، هو التناقض بين الكوكبية وبين الدولة/ الأمة. فالكوكبية وعلى نحـو ما أوضح الدكتور إسماعيل، قد فككت من الإطار «الوطني» للرأسمالية دون أن تخلق إطارا عالمياً بديلاً (حكومة عالمية أو منظمات عابرة للقارات) يكافيء، أو يعادل، ما كانت تفعله الدولة في تسيير وضبط الرأسمالية. وتلك قضية على درجة كبيرة من الأهمية، خاصة إذا ما علمنا أن الدولة، فضلا عن الدور المحوري الذي لعبته في نشأة وحماية النظام الرأسمالي في مراحله الأولى، فإنها كانت تلعب دورا هاما في علاج الأزمات التي تعرض لها النظام الرأسمالي عبر مراحله المختلفة. لكن الدولة نفسها تتعرض - ومنذ فترة لا بأس بها - من جانب الرأسمالية المكوكبة، لعمليات إضعاف شديدة ومتعمدة، وهو أمر سيخلق صعاباً شديدة للرأسمالية في المرحلة القادمة. لقد كان من الممكن في البلدان الصناعية الرأسمالية في عالم مابعد الحرب تنشيط الاقتصاد الوطني، وزيادة فرص التوظف للعمالة المحلية من خلال جرعة منشطة من الإنفاق العام أو بضخ كمية إضافية من رؤوس الأموال في السوق المحلي، وهو ما كان يؤدي إلى ارتفاع حجم الطلب الكلي وزيادة العمالة وتشغيل الطاقات العاطلة. أما الآن، وفي ظل الكوكبية التي أصبحت تعني الحرية المطلقة لحركة انتقال السلع ورؤوس الأموال عبر الحدود القومية دونما عوائق، فإن ضخ النقود في السوق المحلي يمكن أن يؤدي، ببساطة، إلى تسربها إلى دول أخرى لاستيراد السلع الرخيصة المنافسة للسلع المحلية أو للاستثمار في الخارج. كما أنه في ظل ماسمي بعمليات «تحرير» القطاع المالي وقطاع التجارة الخارجية حدثت فوضى هائلة في السوق المالي، تجلت في استفحال المضاربات وانهيار البورصات المالية، وتدهور العملات والتقلبات الشديدة في أسعار الصرف، وتفاقم علاقات العجز والفائض بين الدول، واستفحال أزمة المديونية العالمية... إلخ. فكيف يمكن

التوفيق بين استمرار الكوكبية بما تحمله من إمكانات هائلة لنمو حجم الإنتاج العالمي، وبين تلك البيئة المضطربة للاقتصاد العالمي، تلك البيئة التي ترفع يوماً بعد الآخر من درجات المخاطرة واللايقين في المعاملات الدولية.

ورابع هذه التناقضات، هو التناقض بين الكوكبية، بما عبرت عنه من سياسات وعلاقات اقتصادية واجتماعية ودولية، وبين الديمقراطية. وهو تناقض جد خطير. فالشركات متعدية الجنسية والاقليات المالية القوية تسعى للاستفادة بشتى الطرق من اقتصاديات السوق ومن الليبرالية المنفلتة، مستهدفة في ذلك تعظيم أرباحها، ولو كان ذلك على حساب زيادة البطالة، وإلغاء مكتسبات العمال والطبقة الوسطى والشعوب، والتنكر لمصالح الأغلبية متوسطة ومحدودة الدخل، دون أن يكون لهؤلاء الخاسرين آليات فاعلة تسمح لهم بالدفاع عن مصالحهم. والأخطر من ذلك كله، هو أن بعضا من مروجي أيديولوجية الكوكبية يرون أن الوقت قد حان لإعادة النظر في الدساتير والإطارات الديمقراطية التي ازدهرت في القرن العشرين. فتلك أمور أصبحت بالية وعتيقة، وتحتاج إلى تغيير جذري. بل هناك من يعتقد أن قيم الديمقراطية وحكم الأغلبية والعدالة الاجتماعية قد باتت قيماً بالية لاتتناسب مع الموجة (الثورة الصناعية) الثالثة. وفي هذا السياق كتب ألفن توفلر Alven Toffler في أحدث كتبه (بناء حضارة جديدة): «ان حكم الأغلبية لم يعد غير كاف كمبدأ للشرعية فحسب، وإنما أيضا لم يعد بالضرورة مبدأ ديمقراطيا أو مطورا لإنسانية البلاد التي تلج عصر الموجة الثالثة». ويدعو توفلر إلى ما يسميه بالمبدأ الراديكالي الأول لحكومة الموجة الثالثة، وهو سلطة الأقلية Minority Power حيث أصبحت النخب والأقليات هي التي تقود عمليات الإبداع والتطوير، ولهذا يحق لها أن يكون بيدها الحكم وعملية صناعة القرار. ويعتقد توفلر أن ديمقراطية القرن الحادي والعشرين ستكون هي «ديمقراطية الأقلية». وهذا الاتجاه المعادي لديمقراطية الأغلبية، ولقيم العدالة الاجتماعية هو مارصده أيضا عالم الاجتماع الأمريكي ريفكين، حينما أشار إلى أنه في ظل الكوكبية سيسود ما يسمى بمجتمع الخمس (أي ٢٠٪ من السكان) الذي يستطيع فيه خمس السكان فقط العمل والإنتاج والاستهلاك، أما الأغلبية الباقية (٨٠٪ من السكان) فيعتبرون زائدين عن الحاجة، وسيكون مصيرهم التهميش والإهمال التام. ويرى الفيلسوف الفرنسي جاك اتالي، الذي عمل مستشاراً للرئيس الفرنسي الراحل فرانسو ميتران لمدة عشر سنوات، انه مع خسارة الديمقراطية والبرلمانات، سيحل محل ذلك آليات السوق والفساد، وستكون لدينا ديكتاتورية السوق دون أن توازيها مؤسسات ديمقراطية قوية. وفي مثل هذه الظروف، من المحتمل أن تنهار الحضارة الغربية نفسها التي سيضربها فساد القيم التجارية والشك واليأس. ويعتقد أن أي مسعى لتجنب هذا المصير البائس الذي ستفرضه الكوكبية، يفرض على الحضارة الغربية بأسرها أن تكون أكثر تواضعا، وأن تعترف بضرورة

التوازن بين اقتصاد السوق وبين الديمقراطية. والسؤال هو: هل يمكن تحقيق ذلك؟ وكيف، وبأي قوى اجتماعية؟.

تبقى بعد ذلك نقطة هامة، وهي أن كثيراً من الكتاب قد نظروا إلى الكوكبية على انها تحويل للعالم إلى سوق عالمية واحدة، وأن هناك مكانا للجميع في هذه السوق، شريطة الانصياع اللامشروط لقوانين التنافس، وأن هذا الانصياع كفيل بأن يجلب الخير لجميع المشاركين فيه. ويركز الخطاب الإعلامي للكوكبية الموجه للبلاد النامية وللدول التي كانت «اشتراكية» على هذا المنطق في الترويج لمطالب الشركات متعدية الجنسية، وما تمليه مصالح النخب والأقليات المالية القوية. وهذا في الواقع تهافت أيديولوجي فج، وترويج رخيص للأوهام. ذلك أن المروجين لهذه المقولات ينسون، أو يتناسون، أنه لكي يكون التنافس عادلا وجاداً ومجدياً للأطراف المتنافسة، فإن هذه الأطراف يجب أن تكون متكافئة، أو أقرب للتكافؤ، في القوة، وإلا «أكل القوي الضعيف» و«ابتلع الكبير الصغير». وليس يخفى أن أحد المعالم المميزة لواقع الاقتصاد العالمي المعاصر هو عدم التكافؤ والتفاوت في القوة والموقع والتأثير للأطراف المشاركة فيه. وربما يفسر لنا ذلك، لماذا تتطور الكوكبية الآن إلى «الاقليمية Regionalism» وبروز الكتل الاقتصادية الكبرى التي تنحو نحو تكوين قواعد التكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتمويلي والنقدي، حتى يمكن تنظيم لعبة الصراع والتنافس على صعيد العالم. وهو صراع سيكون من أجل السيطرة من خلال جدلية القوة والتفاوت. وسيكون العالم الثالث، ومعه في ذلك الدول التي كانت «اشتراكية»، ساحة التنافس الكبرى. أضف إلى ذلك أن قوة العمل البشري مستبعدة تماما من حرية الحركة والتنافس. فالكوكبية قد حدد مضمونها في منطق الرأسمالية المكوكبة على أنها فقط مجرد الحراك الحر وغير المقيد للسلع ولرؤوس الأموال. أما قوة العمل فممنوع عليها ذلك. فإذا كان مسموحاً لرأس المال وللسلع أن تقتحم الأسواق والحدود دون أية عقبات، فإن العمل غير مسموح له بذلك. ان رأس المال يمكن أن ينتقل إليه، لكن العكس غير جائز. بل ان البلدان الصناعية المتقدمة قد عمدت في السنوات الأخيرة مع استفحال أزمة البطالة فيها إلى تغيير قوانين الهجرة والعمل والإقامة للأجانب وأصبحت تعارض الآن استقبال المهاجرين، بل وتسعى إلى طردهم كلما أمكن ذلك. ولكن.. هل يمكن وقف هجرة العمل من الجنوب إلى الشمال بعد تزايد تهميش العالم الثالث وزيادة إفقار شعوبه؟ وماذا ستفعل دول الشمال لدحر غزوهم بعد أن حولت السياسات التي انطوت عليها الكوكبية حياتهم إلى مايشبه الاحتضار والحرمان والبطالة المستديمة؟

وبعد....

ما الذي يمكن أن نتصوره عن مستقبل الكوكبية في ضوء هذه التناقضات وتوقعات استفحالها في الآونة القادمة؟

المناقشات

عبدالله بشارة

أود أن أقدم شكري وتقديري للباحث د. إسماعيل صبري عبدالله على هذه الورقة التي قدمها، كما أقدم شكري وتقديري للدكتور رمزي زكي. وأبدأ تعليقي ببعض الملاحظات على ورقة الدكتور إسماعيل صبري عبدالله، وأتمنى أن تجد صدراً رحباً لها، وهي ملاحظات تخص مزاج الورقة وطريقة تعاملها.

فالورقة ذات مزاج تشاؤمي وسلبي في النظرة إلى العولمة، أومانسميه بالنظام العالمي الجديد. وفي تعامله مع مظاهر النظام العالمي الجديد أو العولمة أو الكوكبة اختار الباحث شريحة واحدة من منظومة متكاملة تسمى الكوكبة، ومنظومة الكوكبة هي منظومة متكاملة في فلسفاتها وإجراءاتها وآلياتها، وتركز على بيئة مستقرة وهادئة. هذه هي الكوكبة، في فلسفتها أولاً الإيمان بالديمقراطية والإيمان بإبداع الإنسان، والعلم والمعرفة وحقوق الإنسان والانفتاح والتعددية، هذه هي فلسفة الكوكبة والعولمة. في إجراءاتها وضوابطها، ترتكز على بيئة مسالمة مستقرة تتعايش ليس عبر الوسائل القديمة في تحقيق التوازن العسكري، وإنما عبر المصالح المتبادلة كما هي الحال في أوروبا الآن. فلا توجد أساطيل ولا ميزان قوى في أوروبا، إنما هناك مصالح ثابتة مستقرة تشكل المنظومة الأمنية، وهذه هي المظاهر الأمنية الإجرائية الضوابطية للكوكبة وللبيئة العالمية التي نعيش فيها. فما هي آلياتها؟ أولاً، أول شيء في هذه الآليات للكوكبة الديمقراطية التي ينظر إليها د. رمزي بنوع من التخوف. وآلياتها أيضا ما أشار إليه د. إسماعيل، أي الشركات عبر الوطنية Multinationals، وميزة هذه الشركات – وهي صحيح أنها تأخذ – أنها ناقلة للتكنولوجيا، وناقلة للاستثمار وللمعرفة، وهي جزء من المنظومة الكونية التي نسميها النظام العالمي الجديد. وفي جوهر آليات الكوكبة الحالية مانسميه الأمن العالمي الذي لا يتجزأ، ومظهره مجلس الأمن والأمم المتحدة، وتزايد فاعلية الأمم المتحدة. ونحن نعيش الآن في فترات ولحظات في الكويت، وعلى مقربة من مناطق خطرة للتوتر نتعامل مع هذه المنظومة الدولية الحالية، التي هي الكوكبة، نتعامل معها بطريقة تؤمن الأمن والاستقرار، أي بزيادة دور المؤسسات العالمية، وأريد أن ألفت نظر د. إسماعيل إلى ما نسميه تحرير التجارة، وكيف تحول من اتفاقيات ثنائية إلى منظومة

مقرها الآن جنيف، تسمى منظومة حرية التجارة، كانت الغات، والآن هي مؤسسة ومن ضمن آليات الكوكبة ومن ضمن آليات النظام العالمي الجديد. وماهي أيضاً آلياته؟. منها التناغم مع السلوك الدولي سياسيا وأمنيا واقتصاديا، وكنت أتمنى أن تكتمل الورقة بالنظرة الشمولية وليس فقط من شريحة معينة من الكوكبة، أي التعامل مع المستجدات الاقتصادية، والتعامل معها ليس بطريقة الرهبة والتخوف والشك في مفهومها. نحن في منطقة الخليج قطعنا شوطاً في الانسجام مع متطلبات ومنطق وحقوق الكوكبة، وكنا ندرك حقوق الكوكبة ومنطق الكوكبة، وندرك أيضا تبعات وأعباء الكوكبة، ولكن أيضاً هناك حقوق ومنطق وإملاءات لهذه الكوكبة، ومن ضمن منظومة مجلس التعاون، وهي إحدى معالم التعاون في العالم، ومن ضمن آليات الكوكبة التعاون الإقليمي، بناء التجمعات الإقليمية. وفي مجلس التعاون استجابة لهذه الاملاءات ومنطق الكوكبة، واتخاذ الإجراءات والضوابط واللوائح للانسجام مع متطلباتها، وهذا ما أردت أن أوجزه من بين الكثير مما أغفلته الورقة حول الأسس والبيئة والمرتكزات والآليات التي تعتمد عليها هذه الكوكبة.

سامي عبداللطيف النصف

مع شكري للباحث على بحثه القيم، فقد تمنيت لو أنه تطرق في ورقته إلى ثلاث نقاط هي باختصار: أولا، دور الشركات الكوكبية العملاقة multnationals في محاربة الديمقراطية، وحرية الأفراد وحقوقهم. واستشهد في هذا المقام بأطروحات عدة للأستاذ البارز نعوم تشومسكي، ومنها كتابه الأخير بعنوان deterring Democracy، الذي ذكر فيه أن اتحاد العمال الدولي لايزال يقاطع الولايات المتحدة بسبب إجحافها بحقوق العمال، وبين فيه أن سبب الاضطرابات العمالية العنيفة التي تعاني منها مثلاً كوريا الجنوبية بين حين وآخر هو ضغوط الشركات الكوكبية لدفعها للإجحاف بحقوق القوى العاملة.

والنقطة الثانية هي الدور الكبير والمؤثر لإنشاء المفوضية الثلاثية عام ١٩٧٣، على يد الاقتصادي الكبير ديفيد روكفلر، في تفعيل الشركات الكوكبية، خاصة بعد استعانته برجال السياسة من المنظومة السياسية الأخرى التي يرأسها وهي مجلس الشؤون الخارجية. ومما جاء في إحدى خطبه ضرورة أن تنحي تلك الشركات العملاقة بدورها الاقتصادي المتجاوز للحدود السياسية دور الأمم المتحدة، بحجة أن تلك المنظمة بطيئة في تحركها وتمزقها الصراعات. وقد تكون الأجندة غير المعلنة للقفز على دور المنظومة الدولية هو للتجاوز على المعايير الأخرى الأخلاقية التي يفرضها ميثاق الهيئة الأممية على تلك الشركات، ومنها حقوق العمل والعمال.

والنقطة الثالثة التي وددت أن يتضمنها البحث ضرورة تسليط الضوء على ماتقوم به تلك الشركات الكوكبية كذراع فاعلة في مسألة الصراع الثقافي بين الأمم بعد سقوط حقبة الأيديولوجيات. وقد يكون أحد أوجه استخدام هذا الذراع الاقتصادي ما رأيناه من انهيار متوالي مفاجيء في اقتصاديات دول حضارات شرقي آسيا، وما سمعناه من خبراء غربيين زائرين في المدة الأخيرة من أن الخصخصة ستعني إلقاء نحو ٤٠٪ من اليد العاملة الصينية في الشوارع دون وجود شبكة أو مظلة تستظل بها، ولربما سمعتم هذا اليوم عن انهيار إحدى أكبر الشركات اليابانية، وهو أسلوب آخر لاستخدام الذراع الاقتصادي لتلك الشركات في قضية صراع الحضارات.

كذلك كنت أرجو التحدث عن قضية مشروع ضرب اقتصاد أكبر حضارات المنطقة أو ضرب مشروع السياحة فيها. أرجو ألا نكتفي في النهاية بظاهرة حصر الشركات الكوكبية بمنهاجنا الاعتراضي الكلامي المعتاد، بل علينا كنوع من التغيير العمل من خلال خطة تلك الشركات، أو خطة الخصم للبقاء، وهو موضوع آخر.

علي حرب

أثني على الورقتين، أولا على ورقة المعقب الذي حاول أن يفهم مايقال، وأن يعترض على ما اقتنع به، كما أثني بخاصة على ورقة الباحث د. إسماعيل صبري عبدالله، لأن هذه الورقة حاول صاحبها أن يفهم مايحدث اليوم في العالم، وهي مهمة أولى للمشتغل في ميدان الفكر، ذلك أن من يحاول فهم الحدث يسهم في صنعه، وبالفعل نحن اليوم إزاء حدث كوني هائل سواء سميناه كوكبية أو نظاما عالمياً أو عولمة، حدث ينقلنا من البنيةالصناعية إلى الكونية الإلكترونية، ومن نقل المعطيات المادية والسلع والبضائع والأدوات إلى نقل المعطيات غير المادية، المعطيات الرمزية: الرموز والعلاقات والرسائل عبر الشركات بسرعة الضوء.

هذا الحدث ولد حقائق كثيرة، وأحدث تحولات تحدث عنها الدكتور في ورقته، لكن أرى أنه كان من الممكن أن يجري التركيز على نقطتين تتعلقان بالفكر والمعرفة:

الأولى: فيما يخص المعرفة، أن العولمة أو الثورة التقنية أحدثت «خربطة» في إشكالية العلاقة بين العمل اليدوي والعمل الفكري. فقد كنا نتحدث عن العمال وأهل المعرفة، لكن اليوم فثمة من يتحدث عن عمال المعرفة، الذين يعملون على نقل المعلومات، ويشتغلون بالقراءة

الإلكترونية في أي قطاع من قطاعات الحياة. ولعلنا بذلك نتجاوز الثنائية القديمة، ثنائية العمل الفكري والعمل اليدوي.

النقطة الثانية: تتعلق بإشكالية المادة والروح، أو الجسم والروح، أو المادة والفكر. وهي إشكالية أيضا بعد الثورة التقنية الجديدة أصبحت موضع إشكال أو بحث، بمعنى - وسؤالي للدكتور إسماعيل صبري - هل أتصور أنا اليوم العلاقة بين الفكر والآلة كما كان يتصورها الفلاسفة من أمثال الفارابي وديكارت، أي على نحو يفصل بشكل قاطع بين الطرفين، بين الجسم والروح، أو المادة والفكر؟ الثورة التقنية الحديثة تجعلنا بالعكس، نردم الهوة بينهما بحيث ندخل الفكر على الآلة، ونتصور الفكرة بصورة آلية، وهذا ما يفعله كثير من المفكرين والعلماء اليوم، أشير إلى اثنين منهم، الأول كتب كتابا سماه «الوسائط، وسائط الإعلام تفكر مثلنا» لأنها لا تقتصر فقط على أعمال الجمع والإحصاء، بل تقوم بالقراءة والاستدلال، وبالعكس ثمة من يفهم الفكرة اليوم بوصفها معلومة أو شيفرة، وذلك يدعو إلى إعادة النظر في الإشكالية القديمة.

خليل علي حيدر

أشكر الدكتور إسماعيل والدكتور رمزي على هذه المعلومات القيمة والمخيفة التي تعمل على اكتشاف ماهو قادم، واعتقد أن هذه المعلومات المخيفة بالنسبة لي تثير خوفي عليها أكثر من خوفي مما هو زاحف علينا. المشكلة عندنا في العالم العربي أنه ما إن تطرح فكرة أو مشروع دولي إلا وصحنا: مؤامرة، نحن أول ضحاياها. فالإمكانيات التي أتيحت لنا خلال السبعينيات والثمانينيات مع النفط وغير النفط لم نحسن استغلالها، بمعنى أنه إن لم نخطط للدخول في الوضع العالمي والاستفادة الفعلية من إمكانياتنا والاكتفاء بأن الحق معنا وأن العالم يجب أن يتفهمنا ويعطف علينا، فإن هذا لايكفي، بل يجب أن نتجاوز هذه النقطة. أنا أشبه تخويف د. صبري لنا بما كان يخيف حملة السيوف من أن البارود سيحول المدن إلى عبيد، أو أن الطاقة الكهربائية ستكون الطاقة الأخيرة في تاريخ البشرية، واعتقد أن التطور عندما يحصل، وخاصة بهذه المقاييس الضخمة، بهذه التريليونات التي تتناقلها البنوك من مكان إلى مكان آخر، هي نفسها سوف تحدث توازنات معينة تستوعبها.

أنا لا أنفي الأخطار التي يحذرنا منها الدكتور رمزي، فهناك مؤشرات خطيرة في اليابان، وفي اقتصاد كوريا الجنوبية، وفي أمريكا اللاتينية تجعلنا نتخوف من تلك السلبيات في هذه الحركة في المجال المالي، لكن أيضا هناك جانب إيجابي في هذه الحركة، ويجب أن ننظر الى ماقدمته هذه

الشركات في تطوير الأغذية والدواء والاتصالات والمخترعات الحديثة، وفي مجال انفتاح البشر على بعضهم، وتداخل الخبرة الإنسانية. هذه في رأيي جوانب هامة، وأخشى أن حديثنا المستمر عن أزمة الرأسمالية يصبح نسخة أخرى من حديث الإسلاميين عن قرب سقوط الحضارة الغربية. ينبغي أن يكون لدينا دائما التفاؤل ونوع من الواقعية السياسية بأنه في نهاية الأمر ستحدث توازنات معينة، ولست حتى الآن مقتنعاً بأن هذه الشركات سلطتها أقوى من سلطات الدول، وفي النهاية مثلاً الأمم المتحدة كما أشار الأخ عبدالله بشارة والمؤسسات الدولية تستطيع أن تتعامل مع هذه التطورات.

ليلى الموسوي

هناك نقطة رئيسية لم يتناولها أحد هنا، قضية الفكر البيئي وهي قضية حيوية سواء على المستوى العلمي أو الفلسفي أو الاقتصادي. ونحن مهددون بالاستعمار الاقتصادي والزحف القادم، فما أحوجنا إلى ثقافة بيئية لم نتناولها، هذه الثقافة ضرورية لكي نحمي المصادر الطبيعية من الشرور القادمة، أو من شرور أنفسنا. أليست هذه الشركات العالمية هي التي محت الجزء الأكبر من غابات الأمازون في سنوات معدودة؟.

د. منصور بوخمسين

لدي تعليقات بسيطة على موضوع الورقة التي استمتعت بقراءتها. العنوان يتكلم عن أبرز معالم الجدة، لكن للأسف التركيز الأساسي كان على الشركات المتعددة الجنسية. وقد نظلم المحاضر لوطلبنا منه أن يحيط بأكثر من ذلك في ورقة من ٣٨ صفحة. لكن نبدأ، وأنا معجب بالتسمية التي اختارها «الكوكبة» بدلاً من العولمة، ولا اعتقد أنها تسمية صحيحة. ليت الموضوع ينطبق على ما أسماه transnational Corporations (الشركات المتعدية للجنسيات) واعتقد أن استخدام كلمة متعدية فيه نوع من حكم القيمة الذي قد لايكون صحيحا، ويمكن أن يكون اختيار شيء مثل الشركات الكوكبية. واعتقد أننا كدارسين يجب ألا نعطي قيم الصح والخطأ، والخطر واللا خطر، ويجب أن ندرسها كأشخاص متخصصين بالدراسة.

الشيء الآخر الذي لاحظته في الورقة التركيز على أن ظاهرة الشركات الكوكبية ظاهرة جديدة متعلقة بالقرن العشرين، رغم أنني متأكد مثل المحاضر أنها شركات وضعت بذورها مع الثورة الرأسمالية في القرن السادس عشر. وأية دراسة لأي شركة مثل شركة الهند الشرقية Middle

East Company، أو «دتش إنديا كومباني» Dutch India Company، وللاستثمارات في القرن التاسع عشر ولشركات النفط في القرن العشرين سنجد أن نفس المعيار Criteria الذي استخدمناه لتعريف الشركات موجود. ولا اعتقد أننا نمسح الشركات هذه التي كانت جزءاً من التكوينات الامبراطورية الاستعمارية في ذلك الوقت.

كذلك هناك العلاقة بين الدولة والشركات الرأسمالية عموماً، وبين الدولة والطبقات الرأسمالية. اعتقد أنه يتم التركيز أكثر من اللازم على استغلال الرأسمالية للدولة، أو أن الدولة كانت راعية للرأسمالية، وأن جيوشها كانت في خدمة الرأسمالية، وكذلك قضاؤها، وهو أمر صحيح إلى حد كبير ربما، لكن اعتقد أن هناك قضية متبادلة. فالدول أيضا استخدمت الرأسمالية بداية من الملوك في القرنين السادس عشر والسابع عشر، واستخدموا البرجوازية والشركات الرأسمالية لتثبيت حكمهم، ولزيادة ثرواتهم ،ولضرب الطبقة الإقطاعية والقوى التي كانت موجودة، وضرب القوى العالمية مثل الكنيسة وغيرها. واعتقد أن الدولة الحديثة وارثة إلى حد بعيد – ويمكن أن أتحدث عن الدولة كقطاع مستقل state Apparatus، عن التنظيم الطبقي لأي بلد – لكني اعتقد أن الدولة الحديثة وراثة للملوك والأسر الحاكمة التي كانت موجودة.

والمسألة الأساسية التي أثارها أحد الزملاء أن الدول لاتزال تستخدم الشركات المتعددة الجنسيات Multnational Corporations والشركات عبر القومية، وقدرتها الآن على التحكم فيها تزيد عن قدرتها في السابق، ولكن يمكن أن نعتبر هذه الشركات عبر القومية هي قوى عملاقة Super Powers.

النقطة الأخيرة لدي هي أن نشوء وتطور الشركات المتعددة الجنسيات وعبر القومية وهذه الظاهرة الجديدة يجب ألا نغفل – مع النظر في الإطار الايديولوجي أو الفكري – أنها نشأت نتيجة لتطورات موضوعية واقعية لها علاقة بطبيعة السوق والتغيرات التي حدثت فيها، وقضية البحث عن الكفاءة والمنافسة. وإذا كان هناك جانب فكري فهو أن الفكر الأساسي المتعلق بموضوع تطور الشركات هذه، وتحول الرأسمال من الآلة إلى المعلومة، حيث أصبحت المعرفة الآن هي الرأسمال، وهذه الشركات مضطرة للاستجابة للتحدي الجديد. وكما ذكرت من أرقام، لو ترى ماهي الأرقام التي تعملها هذه الشركات ؟ وكيف توزع البحوث التي تخصها – وليس فقط تتوزع السوق – مثل شركة بوينغ أو «اير باص» Air Bus وغيرها من الشركات على الدول المختلفة ؟

شوقي جلال

أحب أن أعرب عن تقديري الشديد لهذين العالمين بالاقتصاد، الدكتور إسماعيل صبري والدكتور رمزي زكي.

لدي سؤال حول الخطر الماثل في احتكار المعرفة العلمية والمعلومات، وأثر ذلك على بلدان العالم الثالث، خاصة وأننا نرى أن سبيلنا جميعا إلى النهضة والاندماج في العصر هو أن نكون منتجين للمعرفة العلمية وأن نكون قادرين أيضا على الإبداع فيها. وقد أصبحت المعرفة العلمية وسيلة وأداة من أدوات الاحتكار والضغط والتحكم.

وأيضاً ما أراه ماثلا في خطر احتمال اصطناع نظريات اجتماعية في علوم الإنسانيات، وخاصة أننا اعتدنا في العالم الثالث أن نتلقف النظريات. فنحن مثلاً تلقفنا نظرية «الشواش الكوني» Chaos ، ونذكرها في الندوات، ونتناقش على أساسها، وبالتالي فهي تعطينا القول بالاحتمالات المتعددة التي لا يتحكم فيها الإنسان، وأيضا انحسار اليقين.

وأيضا أليس ثمة خوف من ابتداع نظريات للتلاعب بعقول هذه المجتمعات والتحكم فيها؟ وهذا رأي موضوع في الاعتبار لدى القوى المهيمنة للتحكم بشؤون الديمقراطية، بمعنى أن تسلك أنت مايريدونه هم ، لكن بحريتك الشخصية، وتظن أنك تفعل من تلقاء نفسك.

تعقيبات الباحث والمعقب على المناقشين

د. اسماعيل صبري عبدالله

سأرد على نقاط وليس على أشخاص، لأن ذلك أدعى إلى الموضوعية.

وأبدأ تعقيبي بقاعدة تعلمتها في أصول الفقه : ان الحكم على الشيء فرع من تصوره، وأنا بالنسبة إلى مسألة الكوكبة مازلت في مرحلة التصور، ولم أبلغ مرحلة الحكم، وأزعم أن هذه الورقة ليس فيها حكم لا إيجابي ولاسلبي، وكنت حريصاً جداً أن أصف وأركب وأوصل جزئيات البحث ببعضها، ولم أنته إلى أن الكوكبة شر أو أن الكوكبة خير. ليس في الورقة أي حكم قيمي من هذا النوع.

وهذه الورقة محددة بالبحث في إطار الموضوع، وليست كتابا كاملاً يغطي جميع هذه الجوانب حتى لو كنت أعرفها. بعض الأسئلة التي أثيرت ذات طبيعة فلسفية، وأنا لست من أهل الفلسفة، ولا ادعي القدرة على الكتابة فيها، وحريص كل الحرص على الابتعاد عن الخيال العلمي، ومحاولات التنبؤ بأمور لم تحصل حتى اليوم. أريد أن أكون واقعيا ووضعياً Positivist ، ثم انتقل إلى نتائج سياسية أو أيديولوجية أو ثقافية.. إلخ.

ثانياً، أنا قلت إن هذه الأوضاع غير مستقرة وأنها تحمل تناقضاتها الداخلية، وأن كل شركة من الشركات الكوكبية تعرض بوليصة تأمين ضد الإفلاس، وأن الإفلاس سيلحق بعضها. ان الخسارة التي حصلت في اليابان، وأثارت ضجة أقل من الخسارة في القروض Loans and Savings banks في أمريكا قبل ١٠ - ١٢ سنة، وغطتها هناك الحكومة الفدرالية.. الإفلاس جزء من حياة الرأسمالية، وجزء من قانونها الأساسي، لأن قانونها هو البقاء للأصلح، الأكفأ هو الذي يعيش، ومتابعة الخمسمئة الكبار عبر السنوات الخمس الماضية يوضح أن بعض الأسماء قد اختفت نهائيا، وأسماء أخرى أصبحت في المقدمة وغيرها لا أحد يسمع عنها، هناك إذاً ديناميكية، وهناك تناقضات على مستوى كبير، وتحل باتفاقات ومساومات، وهناك مهنة كاملة صنعتها عمليات الـmerger وacquisition ، ومكاتب المحامين الكبار في كل واحد منها قسم اسمه Nand A لأن هناك جوانب كثيرة جدا تحدث في ذلك. والعديد من بنوك الاستثمار شغلها الأساسي هو هذه العمليات في هذه الأيام.

وبالنسبة لتناقضاتها في داخل الدول التي نشأت فيها، فقد أشرت إليها في الورقة، لكن لم أذكرها في التلخيص.. هناك بطالة، وبطالة مستقرة للسبب الذي ذكره د. رمزي: التقدم التقني يزيد من إنتاجية العمل، ويحتاج إلى عمال أقل، وتتعقد المشكلة لوحدث انخفاض في متوسط الأجر الحقيقي للمشتغلين، لأن العاملين في موقف عاجز، مهددون بالبطالة، وهناك تخفيض فعلي لتكلفة العمل: أي الأجر والحوافز وكل مايتعلق بذلك، عندما تستخرج منها نسبة التضخم تجد أن المتوسط يتناقص، يعني ذلك أن أجيالاً شابة لم تدخل سوق العمل إطلاقاً، وبالتالي لا تغطيها شبكة الضمان الاجتماعي، فشبكة التأمين الاجتماعي تبدأ من جزء من عملك، حيث تدفع اشتراكاً، وصاحب العمل يدفع مقابله، واذا كنت لم تعمل إطلاقاً وتجاوزت ١٨ سنة فأنت لا تتمتع بالتأمينات الاجتماعية للأسرة ولا بالتأمينات الاجتماعية نتيجة عملك. إذن هناك مظاهر فقر جديدة، ومتسولون في لندن وباريس لم نكن نراهم من قبل، كما أن هناك جواً عنصريا ومعاديا للعمال القادمين من الخارج، وحتى الذين أخذوا الجنسية واستقروا يضطهدونهم. فهناك مشاكل وأنا ذكرت عناوينها، لكن لم أسمح لنفسي أن أتنبأ بمصير كيفية حل تلك المشاكل. البروليتاريا تطعاً تتغير، والأمور ستستمر، ومن هو غير مؤهل تأهيلاً عالياً فإن حظه من فرص العمل سيظل محدوداً شئنا أم لا.

وهناك أيضا نقطة مهمة جدا، عن قوة «البزنس» Business أو قوة الشركات الكوكبية إزاء الحكومات التي تتبعها، أنا أعطي أمثلة سريعة وواقعية. الولايات المتحدة ظلت ١٥ سنة ترفض عادة العلاقات الدبلوماسية مع فيينتام حتى تحل مشكلة الأسرى والمفقودين. الشركات الكوكبية لأمريكية المقر انتزعت إعادة العلاقات الدبلوماسية مع فيينتام دون حل مشكلة الأسرى المفقودين، وهي ستحل تدريجيا وجزئيا وفي سرية كاملة، ودون أن تشتغل فيها وسائط الإعلام، لماذا؟ الحجة في المجتمع الأمريكي أن كل اتجاه يعبر عن نفسه، ولا يخجلوا أن يقولوا له حقائق. هكذا يعلنون أنهم في بلد متعلم ومنظم، وقد انفتح على الخارج، ونحن نترك سبيله. الصين اليابان سوف يأكلون «الكيكة» كلها، ولن يصيبنا منها شيئا، إذن يجب الرجوع إلى فيينتام.

وهناك مثل آخر من أمريكا: ففي أمريكا قانون يعاقب الشركات الأمريكية إذا تعاملت مع كوبا، قد فتحت CNN مكتباً في هافانا دون أن تتخذ الولايات المتحدة في ذلك أي إجراء حتى الآن. حكومة الأمريكية عملت قانون «داماتو» لمعاقبة الشركات الأجنبية التي تكسر الحصار على يران، شركة توتال في فرنسا أخذت صفقة بخمسة مليارات دولار ولم تحدث أي ازمة في علاقات الفرنسية الامريكية بسبب هذا، ولم أسمع أن أية شركة من الشركات الأمريكية المقر

احتجت على ذلك. وهذا راجع إلى أن هذه الشركات أكبر من الحكومات، فالحكومات تنتخب وتأتي وتمشي، لكن هؤلاء هم أصحاب المصالح الحقيقية، لديهم آليات حل المشاكل هذه مع بعضهم البعض، فالعقد الكبير يتم تجزئته إلى ٥٠٠ عقد صغير Sub Contract، جزء منها يذهب لشركات أمريكية وآخر إلى شركات أوروبية، ويضعوا أمورهم مع بعضهم دون تدخل الحكومة.

مثل ثالث من فرنسا: عندما حصلت إضرابات ديسمبر ١٩٩٥ العنيفة، وانتهى الأمر باتفاق على حل وسط نتيجة مفاوضات بإشراف الحكومة بين اتحادات العمال واتحادات رجال الصناعة، وانتهوا إلى حلول مؤقته للمسائل بكاملها. بعد ذلك بأسبوعين، دعا «جوبير» الذي كان رئيساً للوزراء إلى الغداء المسئولين في ١٩ شركة كوكبية مقرها فرنسا، لكي يرجوهم أن يأخذوا بالاعتبار في خططهم المستقبلية زيادة فرص العمل، لكنه لم يستطع أن يصدر لهم أمرا، ولم يدخلوا المفاوضات التي تمت مع أصحاب العمل، هؤلاء دولة ضمن دولة.

يبقى أن أقول للسيدة التي تكلمت عن البيئة، انني اشتغلت في قضايا البيئة، وأنا كنت المنسق «للخطة الزرقاء» للبحر المتوسط، ومنسق مشروع الايكوا المتعلق بالبيئة والتنمية، لكن الورقة لاتتضمن كل شيء، بل تبحث آلية معينة في البنية الاقتصادية العالمية في هذه الحدود. ومسألة البيئة لم يكن لي أن أزج بها في هذه الورقة.

الخلفية التي ظهرت منها هذه الشركات، طبعاً هي طلعت من بلدان متقدمة، وفي هذه الخلفية تراكم معرفي ضخم لاشك فيه، وكان فيه استقرار واحترام لحقوق الإنسان وانتخابات، والشعوب التي انتزعت الديمقراطية لاتستطيع أن تفرط فيها. لكنني اعتبرت ذلك كله غير مناسب لأضعه في المحاضرة لأنه مسلمات، ولكي لا أنكأ جراحاً عندنا.

د. رمزي زكي

أريد فقط أن أشير إلى أن الكوكبة، ومارافقها من تيارات هامة يحلو للبعض أن يسميها بأننا نعيش موجة ثالثة، أو ثورة صناعية ثالثة، وهذا صحيح، لكن وصف مايحدث بأنه ثورة صناعية ثالثة والتشبه بما حدث من نتائج في الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية أمر غير جائز.. لماذا؟ لأنه في الثورة الصناعية الأولى والثانية كانت تحدث تغيرات إيجابية مهمة في تاريخ الرأسمالية، ويواكب هذه التغيرات المهمة مشكلات كثيرة من ضمنها مثلاً مشكلة البطالة. عندما يكون هناك تحول من تكنولوجيا معينة إلى تكنولوجيا أخرى، أو من طاقة معينة الى أخرى تحدث بطالة مؤقتة،

لكن عندما تحدث الثورة يتساقط فيما بعد مايسمى بأثرها الإيجابي على الجميع، وتسير العجلة، بحيث أن الثمار التي تنجم عن الثورة الصناعية يتقاطفها كثير من الفئات الاجتماعية والطبقات.

الآن، ما يحدث في الثورة الصناعية الحالية يختلف تماماً عما حدث في الثورة الصناعية الأولى والثانية، فلأول مرة نجد أن المستفيد من الكوكبية بالمعنى الذي عرفناه عنها هم ثلاث فئات تحديداً:

الفئة الأولى هي مايسمى برجال الإدارة العليا، وثانيا حملة الأسهم، وثالثاً ما أسماه الأستاذ علي حرب بعمال المعرفة. وعمال المعرفة هم الأشخاص الذين هم على صلة بصناعة المعلومات وتطوير الكمبيوتر سواء في «الهاردوير» Hardware أو «السوفت وير» soft ware وغير ذلك من أمور. هذه هي الفئات الثلاث التي تستفيد أيما إفادة من الكوكبية.

غير أنه فيما عدا ذلك من فئات تحدث لها عملية تهميش، وهذا هو المأزق الذي بدأ اليوم الغرب يتنبه له. ولو نحن تابعنا جيدا النتاج الفكري الموجود الآن في الغرب، سنجد أن هناك الكثير من الكتب والدراسات التي بدأت تنتقد العولمة في اتجاهها الاجتماعي، وأبسط مثال هو ذلك الكتاب الذي صدر في ألمانيا بعنوان «فخ العولمة»، وقد كتبه اثنان من مجلة «دير شبيغل». وقد طبع هذا الكتاب تسع مرات في سنة واحدة نظرا لخطورة المعلومات الواردة فيه بشأن الذي يحدث في العمق الاجتماعي مع التحولات التي تحدثها الكوكبة.

وأيضا صدر كتاب في أمريكا سنة ١٩٩٥ بعنوان «نهاية العمل» The End of work، وهو كتاب خطير جداً ينبه إلى خطورة الآثار الاجتماعية والسياسية التي تنجم عن استمرار العولمة بهذا النهج التقني والاجتماعي والسياسي.

كلمة ختامية

د. سليمان إبراهيم العسكري

الضيوف الكرام ..

الإخوة والأخوات ..

اسمحوا لي قبل ختام هذا الحدث الفكري الرائع، الذي حفل بفيض ثري من الرؤى والإضاءات لمجريات وأبعاد وآفاق المشهد الفكري المعاصر.. اسمحوا لي قبل أن نختتم ندوة مجلة «عالم الفكر» أن أحيي بكل التقدير والعرفان أستاذان جليلان هما الراحل الكبير أحمد مشاري العدواني - مؤسس هذه المجلة ورئيس تحريرها على مدى سبعة عشر عاما، وأول أمين عام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، وأحد الرواد العظام للنهضة التعليمية والثقافية في الكويت الحديثة - والأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد، الذي كان لجهده السخي وعطائه المبدع، كمستشار تحرير تزامل مع الأستاذ العدواني في الاشراف على تحرير هذه المجلة طوال تلك الأعوام، فضل عظيم فيما حققته عالم الفكر من نجاح، وماقدمته من عطاء فكري وثقافي رفيع..

ولقد أصدرنا عام١٩٩٥ - من أجل تسجيل ما أنجزته هذه الدورية في مسيرتها - مجلدا كبيرا يتضمن ببليوغرافيا شاملة لكل ما نشرته المجلة من أبحاث وكتابات منذ صدورها، وعلى مدار ثمانين عددا، وهو بين أيديكم دليلا على ما بذله الأستاذ الفاضل د.أحمد أبوزيد.. وإنه لشرف لنا في المجلس وفي المجلة أن يقبل أحمد أبوزيد دعوتنا هذه للمشاركة في أعمال هذه الندوة..تمنياتنا بطول العمر، ومزيد من الإبداع الثقافي والفكري.. لأستاذنا الدكتور أحمد أبوزيد.

وفي ختام هذه الندوة، أتوجه ببالغ الشكر والتقدير لكل من شارك وساهم فيها، وشكل عنصرا من عناصر نجاحها.

لقد ضمت الندوة نخبة من أصحاب الإنجاز المتميز في حقل الإبداع الفكري العربي المعاصر، وجسدت فعالياتها مثالا رائعا لما يمكن أن يقدمه التفاعل الحر والمتجرد، بين مختلف الرؤى والاجتهادات الفكرية في عالمنا العربي، من عطاء مثمر وزخم مبدع للسعي العربي نحو موقع فاعل في قلب مجريات هذا العصر، ومشاركة بناءة في مستجداته.

كما أنجزت هذه الندوة أعمالها في جو كامل من الحرية الفكرية.. وهي سمة تميزت بها الكويت منذ سنوات طويلة، احتضنت خلالها العديد من المشروعات التي تهم حاضر العرب ومستقبله.. اقتصادا وثقافة.

وإننا لنتمنى أن تتسع واحات الحرية والديمقراطية في عالمنا العربي، من أجل مستقبل أفضل لشعبنا العربي في كافة أوطانه، ومن أجل إسهام أرحب وأكثر عافية وامتلاء لمفكري هذه الأوطان ومثقفيها.. وكلنا أمل أن تستمر الكويت بلدا يحتضن مزيدا من المشروعات العربية..

الضيوف الكرام ..

الإخوة والأخوات ..

أكرر الشكر والتقدير لكل من شارك في هذه الندوة، وتمنياتنا لهذا الجمع الكريم من المفكرين والمثقفين المبدعين بمزيد من التألق والنجاح لمساهماتهم في تعزيز نهوض عالمنا العربي نحو مزيد من الاستنارة والتقدم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

قسيمة اشتراك

البيان	مجلة عالم الفكر		مجلة الثقافة العالمية		سلسلة المسرح العالمي		سلسلة عالم المعرفة	
	د.ك	دولار	د.ك	دولار	د.ك	دولار	دك	دولار
المؤسسات داخل الكويت	١٢	–	١٢	–	٢٠	–	٢٥	–
الأفراد داخل الكويت	٦	–	٦	–	١٠	–	١٥	–
المؤسسات في دول الخليج العربي	١٦	–	١٦	–	٢٤	–	٣٠	–
الأفراد في دول الخليج العربي	٨	–	٨	–	١٢	–	١٧	–
المؤسسات في الدول العربية الأخرى	–	٢٠	–	٣٠	–	٥٠	–	٥٠
الأفراد في الدول العربية الأخرى	–	١٠	–	١٥	–	٢٥	–	٢٥
المؤسسات خارج الوطن العربي	–	٤٠	–	٥٠	–	١٠٠	–	١٠٠
الأفراد خارج الوطن العربي	–	٢٠	–	٢٥	–	٥٠	–	٥٠

الرجاء ملء البيانات في حالة رغبتكم في : تسجيل اشتراك ☐ تجديد اشتراك ☐

الاسم :
العنوان :
اسم المطبوعة : مدة الاشتراك :
المبلغ المرسل : نقداً / شيك رقم :
التـوقيـــع : التاريخ : / / ١٩م

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب مع مراعاة سداد عمولة البنك المحول عليه المبلغ في الكويت .

وترسل على العنوان التالي :

السيد الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

ص . ب : ٢٣٩٩٦ ـ الصفاة ـ الرمز البريدي 13100

دولة الكويت


مطابع السياسة ـ الكويت

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	ديناران كويتيان.
الدول العربية الأخرى	ما يعادل دولارين أمريكيين.
خارج الوطن العربي	ستة دولارات أمريكية أو مايعادلها.